كلمات

□ ١ □

... وقال صديقي الشاعر : « كسرت الدف ، وتركت الغناء . » وما كانت به رغبة لمزيد من حوار . كان قد قال : « ما الجدوى من كل ما يكتبه الانسان تحت شمس هـذا الوطن ؟ » . وقبل ذلك قال : « ما دامت الكلمة تموت وهي تتنفس الحبر ، او على المسافة بين الورق وشفة القارىء ، فلماذا المزيد من تراكم هذه الجثث ـ الكلمات ؟! » . وقبل ذلك، في فاتحة الحوار، قال: « اتريدين مغنياً في طاحونة ؟ ».

اصحيح" ان الغناء في الطواحين لا يسمع ابداً ؟!.

ذلك الزمّار المهجور كان يحمل مزماره ويأتي الى الاعراس، دون ان يدعى . يجلس في زاويـة ، خارج صخب المزامير والطبول والاقدام ، يتناول مزماره ويعزف قلبه على الثقوب. اواخر الليل ، يصير هو العرس .

كيف يجعل الطبول تسكت ؟!

ذلك هو سرّه الجميل !

يمكن لحلو الغناء أن يتسلل حتى الـى حجر الطاحونة الصاخبة .

انما ، زمّارنا العظيم ذاك مات ..

□ ٢ □

وقال صديقي الكاتب : «دعني اجرب الكتابة البعيدة.» وما عادت بي رغبة لمزيد من حوار . غير انه اضاف : « المهم ان يكتب الانسان . » ثم اضاف : « هناك ، او هنا ، لا فرق. الكتابة لا وطن لها . » .

ذلك الحكيم كان يكره الطيور المهاجرة . ومرة سئل في ذلك ، فقال : « تاكل خيرات ارضنا وتذهب لتفرخ في اوطان اخرى . » وقال : « اني احب الطيور المستوطنة . » .

الا ترون كيف تهاجر اقلامنا كما يهاجر السمان اوائل الخريف ؟!

لماذا لا نفكر قليلاً بمسالة الخريف ؟

ولماذا ننسى خوف الجوع والبرد ؟!

□ ٣ □

لماذا يوقف حركتنا الآني" العربي ؟!

قال : « لا اسافر . الضباب يملأ الطريق . » وعاد بحقائبه الى البيت . والحقيقة ان الضباب لم يكن يغمر الا بعض الطريق . الذين سافروا ، وعادوا ، قالوا ان شمساً تنسكب على النهايات . ولعلهم تحدثوا عن مدن الصحو التي تنهض ، هناك ، بعد الضباب .

ينبغي الا يوقفنا الضباب عن السفر .

ما من ليل لا ينتهي .

المبصر هو من يمد عينيه الى ما بعد الليل .

كيف نرى شريط الضوء الأحمر ينبثق من آخر الليل العربي ؟!

على الرائين ان يشيروا الى ذلك الشريط .

ليلاً ، يمشي الناس عندنا ، في القرى ، على ضوء القناديل . احياناً يكون الزيت شحيحاً . غير ان بعض الضوء خير من التخبط في الظلام .

بعض الضوء ! هل هذا كثير ؟

لماذا يطفىء زيتنا ، كل زيتنا ، هذا الآني" العربي ؟!

رئيس التحرير

الدراسات والبحوث:

دراسات

في علم الاجتماع ـ محور:

علم الاجتماع:

أندريه أكون

علم الاجتماع الأدبي: بقلم: جاك لينهارت
بعض من مراحل تاريخه ترجمة د. فهد عكّام

تاريخ العالم بقلم: ب. بورشنيف
وعلم النفس الاجتماعي ترجمة: عبدالكريم ناصيف

نظرية حق الأم بقلم: إريك فروم
وصلتها بعلم النفس الاجتماعي ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

في علم الإجتماع

أندريه أكون

١ ـ ملاحظات معرفية

هل العلوم الاجتماعية علوم بكل معنى الكلمة ، كما تطمح ان تكون ، وليست مجرد تقنيات للتلاؤم واعادة التلاؤم الاجتماعيين ؟ وهل شقت عصا الطاعة على الوظيفة الايديولوجية والسياسية التي هيمنت على مرحلة نُشوئها ، الا وهي فهم الثورة الصناعية وتقديم الوسائل اللازمة لها لكي تتمكن من ازالة المجتمع القديم ؟ .

ان العلاقة الحميمة التي تقيمها العلوم الاجتماعية اليوم اكثر من أي وقت آخر مع جملة الوسائل التي يعتمدها المجتمع لضمان تكامل اطرافه الاجتماعية مع غائيته ـ هذه العلاقة يبدو أنها هي التي تضمن ادعاءها العلمي وليس استخدام اللغة الرياضية التي من شانها اثارة الصعوبات. وفي الحقيقة هنالك فرق كبير بين العلاقة التي تقوم بين الرياضيات والعلوم الطبيعية من جهة ، وبينها وبين العلوم الانسانية من جهة اخرى ففي علوم الطبيعة ليست الرياضيات اداة خارجية ولكنها طراز وجود هذه العلوم ، وليست المسالة المطروحة هي قضية مشروعية استخدامها ؛ وليس الامر كذلك في العلوم الانسانية . اما العلاقة بين الرياضيات والعلوم الاجتماعية فهي ـ كما يبدو ـ علاقة خارجية ، حتى ان بعض المفكرين ينكرون امكانية خضوع هذه العلوم للرياضيات .

وهذه الصعوبات انما تدل على شباب هذا العلم ، وهي تعني ايضا انه ليس للعلوم الاجتماعية حتى الان اساس تقوم عليه كعلوم مستقلة ذات موضوع محدد نظريا وتقتضينا الاجابة على التساؤل الآنف العودة الى أصول علم الاجتماع وتاريخه .

ولكن هناك مهمة نادرا ما يرفضها العالم الاجتماعي ، فعلم الاجتماع ـ مثل كل العلوم الناشئة ـ يحتاج الى اثبات شرعيته ومعرفة ابائه ! فهو يقع في موقف متناقض حين يؤكد انه يعالج قضايا شغلت حيزاً من التفكير منذ افلاطون والسفسطائيين وفي الوقت نفسه يؤكد صراعه مع هذا الماضي الفلسفي لاثبات نفسه كعلم يعتمد على العقلانية التجريبية في معالجته قضايا عالجها الاسلاف حسب منطق التفكير التاملي ، هذا الصراع الذي تصبح به المعرفة علما أبرزه علماء الاجتماع الاوائل في القرن التاسع عشر من خلال امتياز المجتمع الصناعي وكونه المجتمع الذي وجد فيه التاريخ حقيقته ، واستطاع فيه الانسان ان يكون سيد عالمه الاجتماعي بشكل متكامل .

واليوم القي بهذا النموذج من التفسير الى هاوية فلسفة التاريخ . انه يعود الى تلك العهود التي كان فيها العالم الاجتماعي يطمح بسذاجة أن يهتم بالكل الاجتماعي ويتنبأ بصيرورته . وقد حل محله تحليل آخر يعتبر الصراع الحقيقي سابقا على المراحل المبكرة لظهور علم الاجتماع ؛ ومرتبطا بدخول الجهاز الرياضي وتحديد مجالات البحث ؛ وهكذا كتب لازار فيلد في كتاب (الاتجاهات الرئيسية في العلوم الاجتماعية والانسانية) الذي صدر عن اليونسكو عام ١٩٧٠ : « ليس هناك قدر مشترك كبير بين ما كان عليه علم الاجتماع منذ خمسين عاما وماهو عليه الان » . وهو يعني التغير فيالارضية والتقنيات الناشيء عناستخدام اللغة الرياضية وتحديد الموضوعات بواسطة طرق البحث والتحقيق اكثر مما يعني التقدم المعرفي .

ولكن وضع المسالة بهذا الشكل يبدو لنا خاطئا ، فليس صحيحا هذا التقسيم في علم الاجتماع بين (ماض) ينتمي الى المرحلة السابقة للعلم و (لاحق) علمي رياضي . فتاريخ علم الاجتماع ـ كما يبدو لنا ـ يسير في خط كثير التعرجات ، يقترب تارة من التقنية حيث تهيمن الرغبة في النجاعة والدقة في تسجيل الظواهر ، وتارة اخرى يقترب من الفلسفة حيث يهيمن النزوع الى التركيبات الكبيرة . فهو فعال من ناحية وبحث ايديولوجي من ناحية أخرى ، والجانبان متعارضان بشكل مجرد مع انهما ينطلقان من اصل واحد ومن غائية واحدة ويشتركان بالتالي في تقويم واحد .

الأصول :

ولد علم الاجتماع مع الثورة الصناعية ، وان ربطه بنسب عريق يفضي به الى افلاطون وارسطو عبر المفكرين السياسيين في عصر النهضة مثل مكيافلي هو ربط خاطيء من حيث انه يلغي اصالة طراز التفكير والتطبيق الحديثين . فهو في الحقيقة مرتبط بحوادث العصر والتطورات العميقة التي ميزت الحياة الاجتماعية الحديثة . وكان اهم هذه الحوادث الثورة

الفرنسية التي تشير الى اندثار العصور القديمة وولادة العصور الحديثة. ان التغير الاجتماعي هو بشكل اساسي ظاهرة الاندماج في الانقلاب الذي اصاب الاشكال القديمة من التجمع (كالاسرة والمهنة والرعوية الدينية) اضافة الى انتهاء الاعتقاد بدوام العالم الاجتماعي المعهود .

لقد التزم علماء الاجتماع الاوائل بالمجتمع الجديد وقيمه ، وتساءلوا عن الاصلاحات التي ينبغي ادخالها عليه حتى يحقق غايته الخاصة بشكل افضل . والغاية هنا هي العقلانية التي كانت اقتصادية اكثر منها اجتماعية او سياسية . وقد وحدها اولئك الرواد بقضية الاكتفاء بدون تحفظ او تردد .

وقد وجد المفكرون الاجتماعيون الجدد انفسهم وجها لوجه مع انهيار التوازنات القديمة وما صحب ذلك من تطورات في ظروف العمل والتقنية والعلاقات الاجتماعية ، كما واجهوا شعور الناس بفقدان الجذوروالشرعية الروحية التي كانت تهدد حياتهم اليومية . وازاء ذلك راوا ان من واجبهم الاجابة على اسئلة العصر على صعيدين : اولهما تقديم الوسائل الضرورية لاقامة تنظيم عقلاني للاقتصاد ، وثانيهما تقديم نظام للتصورات والقيم التي يحتاج اليها المجتمع الجديد لتنظيم فعالياته الاجتماعية واشباع خياله بعد فقده القديم المقدس . فكان لابد من خلق حس جماعي جديد ومن تسويغ القناعات الجديدة ومعالجة أشكال البؤس والاضطراب التي كانت تعانيها الجماهير العاملة .

ويجدر أن نلاحظ أن علم الاجتماع قد ولد ؛ ولم يكن ليولد إلاّ في مجتمع يتساءل عن ذاته ؛ ويضع معاييره موضع التساؤل ، ويجعل من وجوده ونشاطه مشكلة للبحث . انه مجتمع لم يعد يتصور ذاته مكبلا بانظمة خارجية ، أو يعتبر مؤسساته وقائع طبيعية . لقد وجدت المدينة الاغريقية معيارها في نظام فلسفي انطولوجي (١) تجاوزها من كل ناحية ؛

(١) الانطولوجيا هي علم الوجود العام او علم الكينونة في ذاتها .

انه نظام الكون : فقد كان الفكر الفلسفي ينظر الى المدن الواقعية بما فيها من عنف وشقاء بالقياس الى النموذج الذي قدمه العقل وهو نموذج المدينة الفاضلة المطابقة للطبيعة بشكل عام ولطبيعة تلك المدن في آن واحد. فقد كان النظام المعقول يؤسس الواقع الاجتماعي كطرف متأثر من اطراف الوجود ويجعله واضحا في ذهن الفيلسوف رجل المعرفة . اما في العصور الوسطى فقد اصبح هذا التقديس منظورا اليه ضمن بعد ديني (مدينة الله) . واصبح البحث الفلسفي خاضعا لغائية اخلاقية تصدر في النهاية عن الباعث اللاهوتي . وهذا ماحافظ على بنى الاشكالية بدون تغيير .

وفي القرن السادس عشر بدأ الخروج على هذه البنى على يد مكيافلي وهوبس وانتصر التفكير الدنيوي . ونتج عن الانفصال بين الاخلاق والسياسة ـ اي بين الدين والسياسة ـ ان المجتمع صنع نموذجه الخاص به . ولما هبطت طبيعة الوجود الى مستوى الفيزياء لم تعد تصلح لان تكون اساسا للتقويم المعياري . اما الاله فقد ابتعد عن الانسان تاركا الامور الزمنية لمنطقها الخاص . فأي اساس ، والحالة هذه ، يستطيع احتواء المجتمع ؟ واية شرعية تستطيع الهيمنة عليه غير ارادة البشر ؟ ان المجال اصبح مفتوحا للانتروبولوجيا حيث ستنهض العلوم الانسانية . ويجدر ان نؤكد على التأثير المزدوج الذي خلفه هذا التغير على كيان الفرد: فقد حل عالم الكم محل عالم الكيف السابق على الصناعة ، وضمرت الطبيعة من الناحية الميتافيزيقية نتيجة لازدهار الفيزياء الرياضية ، واصبحت مجرد اشياء متجانسة توحد بينها القوانين التي تحكمها والعناصر البسيطة التي تتألف منها . وانسحب التأثير نفسه على الانسان : فبالرغم من تنوع الافراد الظاهري في المهن والفعالية والاصل والماضي الشخصي فهم على كل حال حدود متحدة الهوية . ويعود اختلافهم الى تباين في أجورهم التي تقاس بالنقود على صعيد مسطح لان النقود اصبحت الوسيلة العالمية للقياس . ومن ثم اصبح المجال مفتوحا امام

جملة من التقنيات والطرق ستنتج عنها علوم جديدة كالاقتصاد السياسي وعلم السكان .

وفي الوقت الذي امحى فيه الفرد المتميز ضمن مجموعة من النظم الخاصة بالقوانين الاحصائية عاد من جديد ليصبح كيانا فلسفيا خاصا ولكن بمنظور جديد ، مما احدث تغيرات في داخل البحث الميتافيزيقي القديم . وهكذا نهضت الذات الانسانية المفتنية بالعلم امام طبيعة فقيرة وعديمة الاعماق . ان الانسان الذي يمسك بالعلم ليستعصي عليه لان العلم لايستطيع الاحاطة به ويقتصر على أسسه الخارجية . وهذه الذات الانسانية لاتتوحد عند (ديكارت وكانت) مع الانسان في تحديداته المشخصة . ولكننا سنرى بنوع من الضرورة الداخلية كيف ان (الكوجيتو) الديكارتي (والذات المتعالية) الكانتية يترسخان في الواقع حتى يصبحا الانسان الذي يثبت وجوده في التاريخ والسياسة . وهكذا قام الفرد المحدد بانفصاله عن المجتمع وبشعوره انه سيد نفسه . وهذا مايدعوه حريته التي تحدد مجالها حرية الاخرين : انه الفرد البورجوازي الفخور بكيانه الميتافيزيقي والذي وجد في المجتمع مكانا تصطرع فيه الارادات الحرة او تتوافق ؛ وهذا مادعاه هيجل في كتابه (مبادىء فلسفة الحق) : باللخادية العالم الاخلاقي .

وهكذا برز علم الاجتماع في هذا الميدان الفكري الذي غدا فيه الانسان اساسا ومحورا ومرجعا للبحث خاضعا في الوقت نفسه للطرق العلمية . ان بنية المعرفة المتعارضة الناتجة من ذلك تهدف الى ربط الانظمة المعرفية المختلفة في نقطة محرقية واحدة مع الانظمة المختلفة للمارسة والتطبيق . ونقطة الاشعاع هذه موجهة ومنبع لمختلف الانظمة ، وهي ماخوذة ضمنها في الوقت نفسه . وتتكون جغرافية المعارف بحسب تعمقها في رسم مكان هذا الملك المستحيل الذي هو الانسان .

وبهذا ستعرف علوم الانسان انخلاعا من نوع خاص ؛ فهي حينما تعد علوما حسب نموذج العلوم الطبيعية الموجودة يومئذ ستاخذ على عاتقها اذابة موضوعها وافقاده خصوصيته . وفي الحقيقة ان مجال العلوم الطبيعية هو الطبيعة غائبا عنها الانسان كانسان . الطبيعة التي يسود فيها نموذج وحيد للوجود هو الضرورة الخارجية العمياء ، اي الضرورة التي هي من نموذج ميكانيكي . ويبدو ان الانسان الذي يتناوله بالبحث الفيلسوف وعالم الاخلاق خارج عن نموذج الوجود هذا لانه يظهر محددا بتاريخ وفي الوقت نفسه منتجا له ، كما ان الاخلاص لخصوصيته موضوع الانسان يلزم بهجر موقت للقوانين العلمية .

ويجب الا يفهم هذا الانخلاع الذي أشرنا اليه على انه تعارض بين علم اجتماع حقيقي وادب اجتماعي مبرر أو منكر ؛ وانما هو تعارض بين اختبارية توحد العلم في منهج وحيد ، ونزعة انسانية حلت محل البحوث الفلسفية القديمة . ومع هذا فان التراث المعرفي كرس ذلك التعارض الخاطىء تحت الصيغة المزدوجة القلقة الا وهي التعارض بين (تفسير وفهم) ولنلاحظ ان طرح المسالة على هذا النحو يعود الى الرغبة في تحاشيها لانه يرجعها الى مناقشة حول المناهج وليس حول الموضوع اي حول النظرية .

التعارض : تفسير ـ فهم :

يعزى الى دلتاي التمييز بين علوم طبيعية وعلوم الانسان ، باعتبار ان الاولى ترمي الى اقامة علاقات ثابتة بين الظواهر اي تفسيرها ، بينما تدور الثانية حول وقائع تبلور مشروعات انسانية جماعية وتستمد ميزتها الرئيسية من موقعها على محور الزمان ساعية الى فهمها ، ولا يمكن في العلوم الانسانية ارجاع الواقعة الى شبكة الاسباب التي تعد منتجة لها .
فالامر يتعلق دوما بطرح هذا السؤال المميز لهذا الحقل العلمي الجديد : ماذا تعني الظاهرة ؟

ويتضح من خلال هذه المناظرة ذلك الانخلاع الانف الذكر الذي ميز علم الاجتماع في موقعه بين تحديد الفرد كعنصر خاضع لقوانين الاحصاء وبين النظر الى الفرد كذات متصرفة صانعة لابحاثها وتاريخها ... انها مناظرة زائفة .

ولاجل اخراج وتمثيل هذه المناظرة جرى تشخيصها كمباراة بين ماكس ويبر (ممثلا للفهم) وايميل دوركهايم (ممثلا للتفسير) وبعبارة اخرى بين علماء الاجتماع الالمان والفرنسيين . لقد اكد دوركهايم وجوب معالجة الوقائع الاجتماعية كاشياء ، وان الواجب للعالم الاجتماعي هو البحث عن اسباب الظواهر التي يدرسها اي عن الظواهر السابقة عليها والمنتجة لها ؛ بينما اكد ويبر ان هدف علوم الثقافة هو كشف الدلالة ، وبذلك يتحدث المجتمع مع نفسه وماضيه من خلال الباحث العلمي . ونستطيع القول : ان علم الاجتماع عند دوركهايم يكاد يغدو فيزياء اجتماعية ، اما عند ويبر فهو طراز الوعي الذي يكونه المجتمع عن ذاته وتاريخه والمجتمعات الاخرى . ان دوركهايم ، من خلال منهجيته ، يعتبر المجتمع شعورا جمعيا اي واقعا نفسيا يتجاوز النفسية الفردية ، ويستدعي علم الاجتماع لاجل معالجة امراض المجتمعات الحديثة كالتخلخل وعدم الاستقرار والقلق العام ... اما ويبر فلم يكن احد يفوقه في الولع المعرفي بصدد هذا العلم الجديد ولم يكن أدنى من دوركهايم في الحرص على الدقة عند تلقي الوقائع ومعالجتها .

ماهي النتائج التي نستطيع استخلاصها من هذا الاستعراض المبدئي، ومن خلال هذه المسبقات المعرفية كلها ؟ الا تحملنا العلاقة بين علم الاجتماع ونموذج المجتمع الذي انتجه على التفكير بأن علم الاجتماع ، بادعائه الاحاطة بالكل الاجتماعي ، ما هو الا طراز الوعي الذي كونته المجتمعات الحديثة عن نفسها ؟ ومثل هذا الوعي لا يمكن ان يكون حياديا، ان وظيفته هي النظر في حياة الجماعة والبحث عن مشروعيتها . فهو ينطلق من وعي

المجتمع لذاته ، كما يعي الافراد ذواتهم . فهو تلبية لحاجة ، وليس حقيقة من الحقائق .

واذا نظرنا الى الاشخاص الفاعلين في المجتمع من خلال ادوارهم وجدنا لديهم شعورا بأن مختلف التحديدات الاجتماعية التي تتقاطع ليست الا مظاهر مختلفة لكل واقعي تجري فيه ، وهذا الكل هو مكان وجودهم الانساني ، انه المجتمع . وحين يتحدث العالم الاجتماعي بلغة لها مظهر الدقة ، باعتمادها على حصيلة من الوقائع الموضوعية ، الا يمدد بكل بساطة معيش الانسان العادي ، معطيا بعد كل حساب ظهيرا رمزيا لممارسات البشر في شكل الحياة الذي تقتضيه طبيعة العصر ، وهو هنا الصناعة الكبيرة ؟ فما هو موضوع علم الاجتماع ؟ وهل له موضوع اصلا؟ وماهي مراحله ؟ واين تقع ثورته الكوبرنيكية ؟.

كتب ريمون آرون في كتابه «ثمانية عشر درسا حول المجتمع الصناعي» مبينا صعوبة تمييز علم الاجتماع عن بقية العلوم الاجتماعية الخاصة : « يمتاز علم الاجتماع ببحث دائم عن نفسه . وقد اتفق جميع العلماء على نقطة ربما كانت وحيدة وهي صعوبة تحديد علم الاجتماع » وتعود هذه الصعوبة الى صعوبة تحديد موضوعه .

واكد لازارسفيلد في الكتاب المذكور آنفا ان علم الاجتماع لم يكن نتيجة تطور معرفة محددة بل هو ثمرة فعالية متحصلة كان دورها ملء الفراغات في الخارطة الفكرية .

فهل يمكن ان نتحاشى امرا صعبا وهو ان نجعل لعلم الاجتماع موضوعا محددا بكونه مجالا فارغا تتشابك فيه معارف مستقلة ؟ وعندئذ الا نجازف برد علم الاجتماع وطموحاته الكبيرة الى قوام فلسفة تسلسل وتنظم المعارف الخبرية انطلاقا من فكرة الكل الاجتماعي وصيرورته ؟ ...وليست هذه المشكلة مقتصرة على علم الاجتماع ، انها تخص كل

المعارف الاجتماعية من حيث انها تريد ان تكون شيئا آخر غير الادوات التقنية في التصرف والمعالجة . وفي الحقيقة ان دراسة التحديدات الخاصة لا تجري بدون أن تقودنا الى التساؤل : الا تخضع التقطيعات التي تفرعت عنها الى فكرة الكل الاجتماعي الذي ترتبط به ارتباطا صريحا او ضمنيا، شعوريا أو غير شعوري ؟ فالامر يتعلق اذن بايجاد حقل نظري غير فلسفي ، حقل يمكن فيه دحض اية صياغة بالاساليب التي يتبعها اي علم آخر ، اي بالعودة الى الواقعي .

ان هذه الثورة الكوبرنيكية يمكن ان تدخل ضمن نطاق التغيرات التي تعرفها العلوم الاجتماعية حاليا . انها تغيرات لا تنفصل عما يجري في عالم الرياضيات والعلاقات بينها وبين علم الاجتماع . وهي في الحقيقة ثورة باعتبار انها تضع موضع التساؤل الاساس الانتروبولوجي للعلوم الاجتماعية . ويبدو ان الخاصية الاهم في هذا الافق الجديد هي وضع مفهوم الكلي الاجتماعي موضع الشك ،ذلك المفهوم الذي نجده منذ بدايات علم الاجتماع والذي هو بمثابة جسر بين بحوث فلسفة التاريخ وبحوث علم الاجتماع . ونجد مثل مفهوم الكلي الاجتماعي هذا مستعملا في فلسفة هيجل على نحو مشابه لما يجريه الباحثون الاجتماعيون في القرن التاسع عشر ومن تبعهم من بعدهم . ومن خلال احساس هيجل بمميزات كل عصر تاريخي وبالفروق بين كل عصر وآخر كتب عن العالم الاغريقي والعالم الروماني والعالم الحديث باعتبارها كليات تاريخية مترابطة فيما بينها . ويبدو طراز الكلية فيها من خلال تحليل المستويات المختلفة لكل منها ، حيث تتكشف في كل منها الروح نفسها او الماهية نفسها أو كلتاهما معا . فتحليل قانون الرومان وفنهم ودياناتهم يؤدي دوما الى اكتشاف معناها الخفي وحقيقتها الا وهي « مبدأ الفردية القانونية المطلقة » .

ان مبدأ الكلية هذا هو نفسه الذي يستعمله عالم الاجتماع حتى حين يبرز الانتقالات التي تتضمنها مختلف المستويات في علاقتها بعضها

بعض . وهذه الانتقالات لها علاقة بالفروق التي يجب أن نقبل بوجودها بين الحقيقة الخبرية (التي تعرف اثقالا وتأخرات وظواهر بقاء) وبين النموذج الذي بفضله تصبح معقولة . وهذا النموذج هو الذي كتب عنه فوكولت في كتابه « علم آثار المعرفة » متحدثا عن التاريخ الكلي : « ان مشروع التاريخ الكلي يرمي الى اعادة تكوين صيغة لمجموع حضارة ما حيث يفترض وجود نظام من العلاقات المتجانسة بين جميع حوادث كيان مكاني وزماني معين ، مثل شبكة السببيات التي تسمح باشتقاق الحوادث بعضها من بعض ، وعلاقات التشابه التي تبين كيف ترمز احداها الى الاخرى ، وكيف تعبر كلها عن نواة واحدة ووحيدة تقع في المركز . ومن ناحية اخرى يفترض وجود شكل واحد ووحيد من التاريخية يحمل البنى الاقتصادية والثوابت الاجتماعية والخمود الفكري والعادات التقنية ونماذج السلوك السياسي ، وهذا الشكل يخضع جميع هذه النواحي الى طراز التغير ذاته ويفترض اخيرا ان التاريخ نفسه ينفصل حسب وحدات كبيرة من مراحل أو وجوه تحوي في ذاتها مبدأ تماسكها . »

بقي ان من مهمة علم الاجتماع ان يفسر كيف ان الاطراف الاجتماعية الفاعلة والناتجة عن هذه المنظومات والمنتجة لها ترتبط فيما بينها ضمن وحدة مجتمعها المعيشة . ولأجل ايضاح الفروق التي تعتقد وجودها بين مراحل علم الاجتماع المعاصر لابد من عرض مشهد عام ومختصر عن تاريخ علم الاجتماع وبحث للاشكاليات الحالية المتعلقة به .

٢ ـ علم الاجتماع فيما قبل أمس

كان اوغست كونت اول من اطلق اصطلاح علم الاجتماع او السوسيولوجيا ، وعنى به ذلك العلم الذي وضعه في قمة تصنيفه للعلوم لسببين : **الاول** : كون موضوعه أعقد موضوعاتها ، **والثاني** : لان تقدمه رهن بتقدمها جميعا . وقد ناط به مهمة تنوير الانسانية حول مصيرها التاريخي لانه اكثر العلوم تركيبا . وعند هذا المبتكر ـ الذي ان لم يبتكر

العلم فقد ابتكر اسمه ـ تشتبك ابعاد ثلاثة تميز المرحلة الاولى من نشأة علم الاجتماع . (اولها) الاوهام والطموحات الكبرى مثل النظر الى الكل الاجتماعي في تعدد تحديداته وفي الوحدة التي تنشأ عن تشابكها ، ومثل استخراج معنى الصيرورة الكلية واملاء التطبيق السياسي والاجتماعي للبشر بغية انجاز العقلانية المتضمنة في امكانيات المجتمع الصناعي . وقد اراد كل من كونت وتوكفيل وسبنسر وماركس وسواهم ان يكون عالما ونبيا لعصره ولكن حسب معايير مختلفة : فبينما كان توكفيل يتبنى المعيار السياسي مبرزاً اهمية علاقة القرب والجوار ضمن نظام ديموقراطي ليبرالي مبرأ من النظم الحاكمة التقليدية ، وجدنا امثال اوغست كونت وسان سيمون وسبنسر يبرزون اهمية المعيار التقني الصناعي ، اما ماركس وبرودون فقد علقا الاهمية على المعيار الاجتماعي الاقتصادي (نظم الانتاج وعلاقات الملكية) . لقد كانت تلك هي الخاصة المميزة للقرن التاسع عشر الذي ولد فيه المجتمع الصناعي ضمن جيشان غني ومختلط من الافكار والاحلام نشأت عنه كل أشكال التفكير الممكنة لتفسير هذه الظاهرة الجديدة . وقد استطاعت اكثر من يوتوبيا ومذهب ونظرية أن تثبت غناها وعصريتها من خلال تقلبات التاريخ واشكال الترابط وما من مفكر من مفكري القرن التاسع عشر الا وقد اتيحت له فرصة الظهور كرائد لعالمنا هذا . ولا شك ان من مهام علم المجتمع اليوم أن يعيد قراءة مؤلفات هؤلاء الاسلاف الكبار ويقوم بعملية اختيار بين التأكيدات العلمية التي هي بدوره وبين القناعات الاخلاقية والنبوئية . وكيف لا نتذكر هنا قول ريموند ارون في كتابه « مراحل الفكر السوسيولوجي » : « ان من يريد أن يميز بين هذين العنصرين : القناعة والتأكيد العلمي انما يفعل ذلك بحسب قناعاته الخاصة » . ويبقى ان اعادة تقويم المؤلفات امر ضروري ، وذلك ينهض من المرحلة التي يؤكد فيها علم الاجتماع طريقته الخاصة واستقلاله الذاتي . ولننظر الى

ماركس الذي يعتبر ذا دلالة في هذا المجال ، فاننا واجدون عنده أصل بحث ايديولوجي لم تكتمل بعد نتائجه ، باعتبار ان ملايين من البشر يريدون أن يروا فيه موجه ممارساتهم، وان ملايين اخرى يعدونه تجسدا للشر التاريخي ، كما تجد لديه الجهد الاكثر جدوى من اجل رفع العلم الاجتماعي من مستوى الخبرية واعطائه أبعاد النظرية ... فلنعتبر ماركس اذن مثالا على محاولة انجاز نظرية في وظيفية النظام الاقتصادي الرأسمالي ، وفي وظيفية وصيرورة المجتمع الراسمالي ، واخيرا في انجاز نظرية لتاريخ المجتمعات في تنوعها وتغيرها ... ومهما كان فشله فاننا لا نعتقد بان نظرياته بناء قائم على السحاب وانها لم تعد مفيدة لعلم الاجتماع ، ولنشر هنا الى بعض العناصر التي لا يمكن لعالم الاجتماع ان يجحدها دون أن يخون بحثه .

واول هذه العناصر ليس أصيلا ، فقد بيّن ماركس ، بعد مونتسكيو وآخرين غيره أن المجتمعات تخضع لقوانين حتمية لا يدرك كنهها العاملون الاجتماعيون ولا يشعرون بها ، وأن مظاهرها النفسية الاجتماعية ليست الا منعكسة عنها ، فالراسمالي والبروليتاري ليسا طيبين ولا خبيثين ، وهما لا يقرران من خلال سلوكهما الخاص بل نتيجة وظيفة موقعهما في عملية الانتاج وبشكل يتطابق وسببية الظروف التي وجدا فيها .

والعنصر الثاني المرتبط بالاول اننا نستطيع من خلال استنطاق الافراد أن نقيم علما للمجتمعات وتغيراتها ؛ ان مثل هذا الاستنطاق هو فقط ذو دلالة ، وليس له من فائدة سوى اظهار الاشكال المختلفة للتصور الاجتماعي عبر الايديولوجيا المهيمنة . ولكن ماركس يصوغ ايضا مجموعة من المفاهيم هي في الوقت نفسه اكثر اصالة وقيمة ، منها مفهوم (طراز الانتاج) الذي يَعدّ علامة على تناول اقتصادي بحت للامور الاجتماعية ، أي تفسير جملة البناء الاجتماعي انطلاقا من تحليل الوسائل التي يستخدمها أحد المجتمعات لتأكيد بقائه الخاص . والحقيقة ان كثيرا من

نصوص ماركس تبرر الخلط . ولكن كيف نفهم ان ماركس ـ واضع المبدا التفسيري الذي يجعل الاقتصاد هو المحدد في نهاية الشوط ـ يدافع عن نفسه ضد بعض الانتقادات التي تقبل مبداه هذا في المجتمعات الصناعية ولا تجد ما يبرره في المجتمع اليوناني القديم الذي كانت تسوده الصراعات السياسية ولا في مجتمع العصور الوسطى الذي كانت تهيمن عليه الديانات . فقد كتب ماركس متمسكا بقيمة مبدئه : « ان العصور الوسيطة لم تكن تستطيع العيش من الكاثوليكية كما لم يكن المجتمع اليوناني القديم قادرا على العيش من السياسة ، فالشروط الاقتصادية هي التي تفسر لماذا لعبت الكاثوليكية والسياسة الدور الرئيسي هنا وهناك . » (راس المال ـ الكتاب الاول ـ الفصل الرابع) ولهذا نفهم لماذا كان لدى ماركس ذلك السرور المتخابث الذي يبديه حين ابرازه غيبة الحتمية الاقتصادية المباشرة في تحليله لبعض الوقائع المشخصة مثل صراع الطبقات في فرنسا والثامن عشر من بريمير . فالعامل الاقتصادي ليس مستوى واقعيا منتجا لبقية المستويات ولتاريخ المجتمع العام . ومع أنه لا يملك البعد الحالي فهو يبقى المبدا النظري الذي يبني المجال المميز لعلم جديد ، وبالتالي لا يوجد له بشكل مشروع مستوى واقعي خالص النقاء . فلا توجد مثلا ممارسة صماء يمكن أن تتناول خبريا بدون اي ارتباط رمزي . فالعامل الاقتصادي الذي هو المحدد الاخير ليس هو المستوى الاقتصادي المشخص بل هو ما يسمح بتحديد المستويات وتفاعلها .

ان لمفهوم طراز الانتاج وظيفة معقولية ولكن فائدته ربما كانت تكمن في المشكلات التي يقضي بطرحها اكثر مما هي في الاجوبة التي يقدمها ؛ فهو يطرح بصورة خاصة على التفكير نموذجا جديدا من السببية هو غير نموذج السببية الميكانيكية حيث يؤثر احد الطرفين على الاخر ، ولا نموذج السببية المتبادلة حيث لكل المستويات الكيان نفسه « كالليل الذي

تبدو فيه جميع الابقار رمادية اللون ! » . ولنسم النموذج الجديد السببية البنيوية ، مع العلم بأن هذه التسمية لا تعني حل المشكلة . واذا كان ماركس قد رفض التبسيطات التي اوصلته الى فلسفة من النموذج الهيجلي فان أحدا لم يقل انه نجح في اعطاء قوام واضح لفكرته عن عائد يمكن به تحقيق مطلب توحيد المجال الاجتماعي . ان ما أردنا اثباته هو اهمية اعادة القراءة ، على ان تكون قراءة مشبعة بالاهتمام المعرفي .

ويمكن انتقاد هذه الصورة المختزلة التي قدمناها عن بدايات علم الاجتماع بأنها تخلو من اشكال البحث التي كانت معروفة آنذاك والتي ربما تكون اكثر اهمية من سواها ، أي ما يعرف اليوم في العلم الاجتماعي باسم (الاستقصاء) . وكثيرون هم الذين قاموا قبل المجتمع الصناعي ، بل منذ القرن السابع عشر بتجميع المعطيات الكمية حول الظواهر الاجتماعية ، وهي معطيات يهيمن عليها الطابع الديموغرافي ، باعتبار ان التعقيدات الادارية في الدول الاوروبية الكبرى كانت تقتضي الحصول على معلومات دقيقة حول تعداد السكان وتقسيماتهم ولكن لم يظهر اسلوب الاحصاء الضروري لعلم السكان الا في القرن التاسع عشر . (أجري اول سبر جاد في فرنسا عام ١٨٠١) .

ومن السهل ان ندرك ان علم الاجتماع الاحصائي هذا ليس الا تقنية من تقنيات الاستعلام الاداري ، واذا تجاوزت هذا المستوى فانها تنقلب الى بحوث تصطنع التوجيه الاخلاقي او تكتفي بأن تسلك طريق التعميمات العمياء . ولنأخذ مثلا العالم الاحصائي كتليه الذي قال عنه لازارسفيلد في كتابه (لمحات عن تاريخ الاحصاء : الاصول ، الاتجاهات ، المشكلات) : « ان فكر كتليه واساليب تحليله المعطيات اضحت تؤلف جزءا متكاملا من البحث الاجتماعي التجريبي » ثم وجد نفسه مضطرا الى القول : « ثمة نقطة لم يستطع كتليه أن يتجاوز فيها المناخ الفكري لعصره ، فبالرغم من انه كان يعود دوما الى الفكرة التي تقضي بامكان

جمع بعض المعطيات المحددة لاعطاء أساس تجريبي لمفهوم جديد ، فانه لم يقدم على ذلك اي مثل مشخص ، واكتفى باعادة تاويل المواد المجموعة نتيجة عمليات التعداد الاجتماعي التي أسفر عنها المجتمع المعاصر . »

وفي الحقيقة ان ما يدخل عند كتليه في سياق الجهد التنظيري ليس الا مظهراً من مظاهر التجريبية البدائية . لقد توصل الى مفهوم (الانسان المتوسط) و (الظواهر المتوسطة) لفعاليات الانسان ، وذلك عن طريق احصاءات مختلفة تناولت الخواص الفيزيائية كالوزن والطول والخواص الاخلاقية كالجريمة ، وربط ذلك بالعمر وغيره من الخواص الديموغرافية واذا كان كتليه قد اخضع الانسان للمعايير الكمية ، وبالتالي للقوانين الرياضية في موضوعات تعود الى (الارادة) فقد أهملت مفاهيمه كلها لانها نتاج آلي لاحصاء لم يناقش موضوعه ولا طبيعة المتحولات التي يؤدي اليها .

ويعد لوبلي مثلا طريقا بمعنى آخر ، فقد جمع في دراساته بين تقنية البحث والمقصد السياسي والاجتماعي ،ولنذكر مثلا استقصاءاته حول الاسر العمالية ، وأراد انشاء علم اجتماعي موضوعي يحتذي النموذج المنهجي للعلوم الطبيعية . فقد كتب « انني حينما بحثت عن سر الحكومات التي تمنح شعوبها السعادة في ظل السلام طبقت عند ملاحظة المجتمعات الانسانية القواعد المشابهة لتلك التي وجهت عقلي عند دراسة المعادن والنباتات » ويلخص لازارسفيلر مشروع لوبلي قائلا : « لقد جعل لوبلي لدراساته دوراً محدداً، فقد وجد فيها اداة تحليل مقارن يسمح باستخلاص شروط سعادة الشعوب وشقائها . وان معرفة هذه الشروط يجب ان توضع بين يدي النخبة في المجتمع المعني لتتصرف بحسب مقتضاها . »

وهكذا ولد بحث هجين وجهت اليه كثير من الانتقادات التي القت الضوء على طبيعة المعرفة التي يخدمها . وقد تبين انه يحتوي على مجموعة

من المعلومات تخدم مبدئين يعتبران بمثابة شرطين للسعادة الاجتماعية وهما : احترام الوصايا العشر ، وتعزيز السلطة الأبوية ..! واذا نظرنا الى هذا البحث بمعزل عن هيكله الايديولوجي وجدناه لا يقدم سوى مجموعة من المعطيات تحتاج الى اعادة تأويل . اما من الناحية العملية فلا يعطي شيئا .

٣ ـ علم الاجتماع في الامس القريب

مضى القرن التاسع عشر بحماسياته الظافرة وفسح المجال مع القرن الجديد لعلم الاجتماع يجري في حجر المؤسسات الرسمية ، ويتصف بكل ما يتصف به البحث الجامعي من مكانة مرموقة وصيت ذائع وطابع متزن . فقد توطد المجتمع الصناعي وصدر الى العالم عقلانيته ، ان لم نقل فرضها عليه ، واكتشف ايضا ان الجوانب اللاعقلانية الخاصة به لاتزال قادرة على الصمود اكثر مما كان يظن ، ولكنه لم يعبأ بها كثيرا لانه تحقق من قدرته على الاستمرار بعد الغليانات الثورية التي هزته فيما مضى . وقد غدت هذه الغليانات نفسها موضوعا للتأمل.ان علم الاجتماع الذي دخل طور المؤسسة ، وتعاظم طموحه لان يكون مستشار الحاكم اخذ يرهف مناهجه ويهتم بالمداخلات العقائدية الممكنة ، ويؤكد بقوة ارادته في ان يكون عمليا . ولكن هل يمكن القول باننا وصلنا الى حد الفراق النهائي لعصر الاوهام والنبوءات ؟ ان هذا ليس اكيدا . فالتبدلات التي عرفها البحث الاجتماعي لم تصل الى حد طرح قضية الافق الخاص به . والحديث عن المحاولات اولى من الحديث عن التبدلات اذ يبدو ان علماء الاجتماع اعتبروا من مهامهم الاساسية اعادة طرح مشكلات المؤسسين بروح من الحياد المعياري . وهكذا يمكن فهم سيطرة جهود التركيبات الكبيرة والبحث عن معقولية للكل الاجتماعي .

ولم تكن عبثاً ـ كما يبدو ـ اعادة تناول اعمال دوركهايم وويبر ولو بخطوط عريضة ولنكتف بالاشارة الى ان كلاً من المشروع الدوركهايمي والويبري قام في اوضاع مشابهة للازمة التي عرفها المجتمع الحديث . فقد كتب دوركهايم « ان التقسيم الاجتماعي للعمل يجعل الفرد ـ بصورة موضوعية ـ اكثر علاقة بالاخرين وذلك بحكم طبيعة عمل الفريق ، وفي الوقت نفسه يجعله يشعر بتميزه اي بفرديته الخاصة . فقد اصبح الفرد موضوعا لديانة جديدة في الوقت الذي كان فيه الطابع الديني للعقائد والممارسات الاخرى يقل تدريجيا . ويتضح التعارض في مجتمع كهذا : فبدلا من ان يؤدي تشابك الوقائع بين افراد الجماعة الى ازدياد الخضوع لجملة القيم العامة والى الانسجام بين غايات الافراد وقواعد الضمير الجمعي حدث العكس تماما : اذ تشبث الفرد بقيم خاصة جعلته في تعارض مع نظام القيم العامة . واضحى النسيج الاجتماعي عرضة للنقض وغدا واجب الطبيب الاجتماعي ان يحمل اليه العلاج ، ويدله على الوسائل التي تعيد اليه التضامن وتقيه التفسخ . وقد وجد علم الاجتماع الفرنسي في دوركهايم المعلم الذي يملي قواعد منهجه ، تلك القواعد التي يجب على علم الاجتماع احترامها ليصبح ـ كبقية العلوم ـ بحثا عن الاسباب بشكل دقيق ، كما وجد فيه الرجل المؤمن الذي يرى في المجتمع حقيقة روحية عليا . وقد كتب دوركهايم في (الاشكال الاولية للحياة الدينية) : « ما من شك في ان المجتمع يتمتع بكل ما يلزم ليثير في نفوس افراده الاحساس الديني ، لان له من التاثير على الافراد مثل ما للإله على المؤمنين ، فاذا خضعنا لنظامه فلانه يحظى باحترام عميق . وليس لانه يملك الاسلحة الكافية لقمع مقاومتنا . »

وكان تشخيص ويبر لفساد العصر مشابها لسابقه ، وان اختلف معه في تحليل الاسباب والاستجابات التي يثيرها . ولما وجد ويبر ان العصر البائس قد فقد كل ايمان بالقيم الروحية كتب يقول في كتابه

« العالم والسياسة » : « لقد مات ابراهيم وسائر فلاحي العصر القديم، بعد أن شاخوا واثقلتهم اعباء الحياة ، لانهم كانوا ضمن الدورة العضوية للحياة التي قدمت اليهم في نهاية ايامهم كل ما تستطيع ان تعطيه من المعاني ، ولانهم لم يبق لديهم اي لغز يريدون حله ، ولهذا كان يمكنهم القول انهم جد راضين عن الحياة . وعلى العكس من ذلك نجد الانسان المتمدن في موقعه من حركة المدنية المغتنية دائما بالافكار والمعارف والمشكلات يستطيع ان يشعر بانه متعب من الحياة وليس مثقلا بأعبائها ، انه لا يستطيع ان يستحوذ الا على الموقت وليس على الحاسم ، ولهذا لم يعد للموت في نظره اي معنى ، وبالتالي فقدت حياة المتمدن معناها ، لأن تقدميتها الخالية من المعنى افرغتها من معناها ... » .

ولم تكن العقلانية الحديثة ظفرا للعقل بقدر ما هي طراز لتنظيم الحياة من حيث مردودها وفاعليتها ولذلك أفقدت الانسان الاحساس بالمقدّس وحلّ المشعوذون مكان الانبياء .

وتكمن أصالة ويبر في انه ابرز دور الفصام بين الطموح والواقع ، وعدّ هذا الفصام بعدا من أبعاد العالم الحديث دون أن يبحث عن دواء أو وهم دواء . ونجد هذا الفصام ايضا في نظرته الى رجل العلم والجامعي ورفضه اعتبارهما (قادة روحيين) في المستقبل . ان اي علم لا يستطيع أن يملي قواعد السلوك لا على نطاق الفرد ولا على نطاق المجموع . والمعرفة دائما جزئية « ان العلم التجريبي لا يعلم الانسان ما يجب أن يفعل بل ما يستطيع أن يفعل ، وفي احوال نادرة ما يرغب في فعله » وبهذا المنظور يغدو علم الاجتماع جهد المعقولية التي يقوم بها ذوو الأدوار التاريخية . فهو ليس علما بل جملة الاجراءات العلمية في خدمة وعي ما .

وثمة ملاحظة أخرى تخصّ دوركهايم اكثر من ويبر ، هي ذلك القلق المعرفي الذي يتسم به جهدهما النظري ، ويجعلهما مرتابين لوهم الشفافية الذي يؤدي الى الخلط بين البحث الاجتماعي وبحث الذات الاجتماعية ،

والذي يستنتج منه ان الذات الاجتماعية يكفيها ان تسير افكارها الخاصة حتى تكتشف حقيقة عالمها ، وذلك من خلال الشعار القائل « ان كل ما هو انساني ليس غريبا عن الانسان » والحق ان الانسان لا يكون عالم اجتماع بمجرد التنقيب في افكاره ولا بالوصف (الظواهري) الدقيق والحاذق لما هو معيش .

٤ ـ علم الاجتماع اليوم

يمثل دوركهايم وويبر مفترق الطريق بين المنشآت الكبرى للقرن التاسع عشر وتعريفات علم الاجتماع اليوم ، اننا نرى اليوم تراكماً في الابحاث الخبرية التجريبية ، وتعددا في الموضوعات المحددة والفروع الجزئية لعلم الاجتماع الى جانب تقهقر في البحوث التأملية والنظرية التي انصبت بفعل الحاح الوضعية والجدوى على الامور العقائدية الصريحة . ولكن الطموح في الايجاد مجال يسمح بالتوحيد والتعميم لم يختف نهائيا ، ويلاحظ أن هذا الطموح وجد ميدانه في الاتنولوجيا أولا ومن ثم فيالبنيوية والوظيفية وبحوث الحركية الاجتماعية . ويجدر بنا الا تقلل من شأن البحوث الجزئية والمواد الاولية التي تراكمت عن طريقها ، ومن هذا القبيل البحوث الفرنسية المجراة على علم اجتماع المؤسسات التربوية مثل كتاب « كازانوفا » وعلم اجتماع المنظمات والبيروقراطيات (ميشيل غوزييه) وعلم الاجتماع الصناعي (فريدمان ونافيل) . ولكن من الانسب لدراستنا هذه أن تبقى ضمن الخط العام لسير علم الاجتماع بدلا من الاستغراق في فعاليته المشخصة .

وقد انفق الاهتمام النظري كل جهوده في الاتنولوجيا ، والمقصود تلك البحوث التي تستهدف الى المبادىء الكبيرة التي تساعد على التركيب. ان المجتمع الذي تدرسه الاتنولوجيا له مظهر البساطة وواقعية

البعد المحدد ؛ وبالتالي يمكن الاعتقاد بأن الدراسة الكلية تغدو ممكنة ، وان ماهو اجتماعي يمكن تناوله في وحدة الكل .

الوظيفية :

وجدت الوظيفية اصولها في مؤلفات مالينوفسكي الذي وضع المبدأ التالي :

« تفسير الوقائع الاتنولوجية في كل مستويات تطورها عن طريق وظيفتها ، وبالدور الذي تؤديه في المنظومة الثقافية كليا وبكيفية ترابطها بعضها ضمن هذه المنظومة »(١) وتسلم الوظيفية بالوحدة الوظيفية للمجتمع كمنظومة ؛ هذه المنظومة التي تميل الى التفاعل والتعاون المتناسق بين عناصرها متحاشية الصراعات الدائمة . وعلى هذا فلا تأتي التغيرات الا نتيجة اسباب خارجية . وهذا ما حمل روجيه باستيد على القول : « ان الوظيفية تفسر جيداً دوام الاشياء ولكنها لا تفسر تغيرها ». واذا كانت الوظيفية قد حافظت على هيكلها العام عبر دراساتها للمجتمع القديم والحديث فقد عرفت انعطافا مع ذلك . وهي تدين بهذا التكيف الى روبير ميرتون الذي أدخل مفهوم « اللاوظيفية » فقد كتب : « اذا اعتبرنا النتائج فان الوظيفية هي ما يساعد على تحقق الملاءمة والضبط في المجتمع أما اللاوظيفية فهي ما يعيق ذلك ، ويمكن أن يكون لعنصر واحد في بعض الحالات نتائج وظيفية ولا وظيفية في آن واحد . وهذا ما تنشأ عنه مشكلة معقدة وصعبة وهي مشكلة التوصل الى الحساب الصافي لشبكة النتائج »(٢) .

---

(١) نظرية علمية في الثقافة ومقالات اخرى . الترجمة الفرنسية ـ ماسبيرو ١٩٦٨ .

(٢) عناصر النظرية والمنهج في علم الاجتماع ـ ١٩٦٥ .

لقد كانت الوظيفية ، في نطاق تطور الاتنولوجيا ، رد فعل ضروريا ضد التأملات التاريخية والنفسية لصالح ملاحظة الوقائع على الطبيعة وتصنيفها وتنظيمها .

البنيوية :

يمكن ان نعتبر بنيوية شترلوس الآتية من الأتنولوجيا امتداداً للوظيفية فقد كتب شتراوس في نقده للوظيفية : « من الصواب القول بأن المجتمع يعمل وظيفيا ومن العبث القول بأن كل شيء فيه يعمل وظيفيا . » ومع ذلك وصفها في عام ١٩٤٩ بأنها « بنيوية أولية » . وتوجد على الاقل نقطتان تميزان بينهما : فالبنيويةتحدد البنية كبناء من التفكير العقلي وتأخذ على الوظيفية واقعية الوظيفية . ومن جهة اخرى تضع البنيوية موضع النظر المسلمة الوظيفية للمجتمع ككل ـ منظم . وهذا ما يجعل كل تفكير تاريخي عسيرا عليها . وقد كتب ليفي شتراوس : « ان ما نحاول البحث عنه في مجتمع مؤلف من عدد من البنى المتراكبة والمتداخلة هو كيف نجد الوسائل لمعرفة انواع عدم التوازن التي تفسر تحرك المجتمع وان كان في منأى عن التأثيرات الخارجية » (الانتروبولوجيا البنيوية ـ شتراوس) . وفي الحقيقة ان البنيوية هي تناول للامور الاجتماعية تناولا مرتبطا بتطور المنطق الرياضي . بينما تستمد الوظيفية ادواتها من السيبرنطيقا ، فتميل الى توحيد الكل الاجتماعي بالكيان العضوي .

الحركية الاجتماعية :

اعتمد اختيار النماذج الاجتماعية في الانتروبولوجيا على التاريخ ، فالمجتمعات الصناعية هي مجتمعات الانقلاب المستمر . ومن الصعب التعبير عنها بمفاهيم تدل على الثبات او تضاؤل الحركة الى نقطة قريبة من الصفر . وفي مقابل علم الاجتماع المنبهر بترتيبات المؤسسات ضمن

الكل الاجتماعي وبالانسجام الوظيفي القائم بينها ـ في مقابل هذا يوجد علم الاجتماع الذي يبرز اهمية الحركة الداخلية اي (الاختلال الداخلي الذي يولد التغير) والحركة الخارجية اي (علاقات المجتمعات واحتكاكها فيما بينها مما يولد بينها تكيفها المتبادل) . وكانت هذه النقطة مجال تأمل بدأ في فرنسا على يد بالانديه . ومرة ثانية يأتي الضوء من قبل الاتنولوجيا . ولكن الامر يتعلق هذه المرة بتجربة العالم الاتنولوجي في مواجهة المجتمعات غير الصناعية التي تتطور ضمن تاريخ اصيل في منأى عن الموت نتيجة الاحتكاك بالحداثة الاوربية . وتكمن صعوبة هذه البحوث وجدارتها في الوقت نفسه في انها ارادت ان تتحاشى مصادرات فلسفات التاريخ واختزالات التطوريين .

ويبقى أن هذه المحاولات ، عندما تريد اقامة مجال كلي لما هو اجتماعي تقوم على التأكيد بأن المجتمع لا يوجد كمنظومة من تصورات العامل الاجتماعي اي كنتاج تخيلي ولكنه موجود واقعيا ككل موحد ، ولكن وحدته ، بعد كل حساب ، هي وحدة دلالة ، وهكذا فان علم الاجتماع لا يولد من الاختبارية الا اذا ضحى بالهيجلية . ومع ذلك فان قضية التغيرات المعرفية امر لا يمكن انكاره . فالبنيوية التي ـ كما قلنا آنفا ـ نشأت مرتبطة بالتطور الرياضي ، لم تقدم اعمالا حقيقية في علم الاجتماع ، ولكنها فتحت مجال التأمل المعرفي والبحث الذي ينتظر منه الشيء الكثير كما يبدو لنا . ولأجل معرفة حدود هذا الأفق الجديد فسوف نعرضه من خلال التطور الذي تم نتيجة الاقتران بين علم الاجتماع والرياضيات . وهو الموضوع الذي انصبت عليه بحوث (ريمون بودون) في فرنسا .

علم الاجتماع والرياضيات :

اكتفت العلوم الاجتماعية في أول أمرها بالاستفادة من التقنيات الرياضية التي كانت قد تطورت علميا في معزل عنها . وقد احتل علم الاحصاء المقام الاول بينها . والسبب في ذلك أن الباحثين في العلوم

الانسانيـة لا يستطيعون ان يمارسوا تجريبية مباشرة ، وان عليهم أن يقنعوا بملاحظة عدد كبير من الحالات . وهنالك سبب آخر اكثر اهمية ذو خلفيات ايديولوجية . فالاحصاء يتيح اقامة قوانين في معزل عن تدخل الجانب الميتافيزيقي للذات البشرية ، ويعيد التوفيق بين الميتافيزيقا والمنهج العلمي في حالات الغموض والابهـام . ومع ذلك فان استثمار المعطيات استثمارا احصائيا في البحوث يقتضي عددا من الشروط ليست دائما موضع الاحترام . وبعد أن حظي علم الاحصاء بولع شديد خلال الاربعينات جاءت الفترة التي لم يعـد فيها كافيـا . وعلى الرغم من التعديلات المرهفة التي ادخلت عليـه لم يستطع التوصل الى صياغـة النظريات ؛ فهو لا يستطيع التوصل الى مستوى العلاقات الخلفية ، ويبقى دوما في حدود الوصف السطحي ، وينقصه ، بشكل ما ، الاجتماعي الذي يتخذه موضوعا ويرده الى شبكة من العلاقات بين الافراد اي الى جدل بين المواقف والافكار وضروب السلوك .

وهكذا يمكن القول بأن البحوث التي أجريت على بعض القطعـات الامريكية أثناء الحرب العالمية الثانية لا تصل الى أن تكون دراسـات حول الجيش الامريكي بشكل عـام . ويمكن اجراء ملاحظـة اخرى هي ان الاستقصاء انما هو استقصاء للآراء يجري للحصول من افراد المجتمع على الصورة التي يكونونهـا عن مجتمعهم وعن الدور الذي يلتزمونه او يرفضونه فيه . اذن هل من الممكن اجراء تأويل لهذه المواد الاولية خارج نظرية تحدد موقع ووظيفة الدراسـات التي يقوم بهـا افراد مجتمع ما لتاكيد معالم مجتمعهم الرمزية والتآلف مع مجالهم الاجتماعي ؟.

وقد عرفت نهاية الخمسينات تطورا هاما في مجال علاقة العلـوم الاجتماعية بالرياضيات وهو تطور املته على الرياضيات مطالب الباحث في العلوم الاجتماعية . ولم تعد الرياضيات من الآن فصاعدا في الدرجـة الاولى اداة للتقدير الكمي في الواقع الاجتماعي ، بل اصبحت جهازا منطقيا

يخول الباحث بناء النماذج والبنى ويسمح بصياغة المجالات الخبرية المختلفة . ولم يجر هذا بدون شيء من الالتباس . لقد أثرنا منذ قليل مفهوم البنية حيث يقع هذا الالتباس اكثر منه في سواها .

مفهوم البنيـة :

ان مفهوم البنية اقـدم من التخصيص الذي عرف به في العلـوم الاجتماعية ويبدو أن اول مجال تطبيقي له في القرن الثامن عشر كان ضمن مفهوم ترتيب الاجزاء ضمن كل ، وبشيء من التوسع بمعنى (التنظيم العضوي) وهو المعنى الذي ادخلـه الى علم الاجتماع كل من سبنسر واوغست كونت ؛ ثم انعطف هـذا المعنى في القرن العشرين علـى يد الفيزيولوجيـا وعلـم النفس فأصبح مرادفاً لكلمـة (صيغـة او شكل) مع ابراز دور شبكة العلاقات بين العناصر ، حيث تتولد ادوار جديـدة للدلالات . وفي هذا القرن بالذات ، وبمنأى عن العلوم العضوية ، يأتي علم اللغة وعلم الصوتيات بتحديد جديد لمفهوم البنية ، يبتعد به عن معنى الترتيب والتنظيم ليقترب به من معنى الائتلاف والمنظومة ، مما يجعله قابلا للمعالجة الرياضية .

ولا تختلف البنية بهذا المعنى عما يفهمه الرياضي منها . وقد عرفها العالم مارك باربوت بقوله : « ان البنية الجبرية هي جملة من عناصر اياً كان نوعها ، يوجد بينها قانون او قوانين للتاليف او الاجراء ، وان جملة الشروط تخص الاجراء وتكفية تؤلف ما يدعى غالبا بمسلمات البنية »(١) .

وقد استخدم علم الاجتماع اصطلاح البنيـة بشكل لا يخلـو من الالتباس ، فأحيانا يقصد به تنظيم كل ما ، واحيانا يقصد به الطراز من

(١) الأزمنة الحديثة ؛ العدد ٢٤٦ نوفمبر ١٩٦٦ .

النموذج الرياضي . ويبقى ان استخدام مفهوم البنية بشكل دقيق وبمعزل عن التبسيطات التشابهية يفتح امام علم الاجتماع طريقا بين الفلسفة الاجتماعية والوصف الاتنوغرافي القائم على التعداد والاحصاء ، اي بين الايديولوجيا والخبرية. ولكن مفهوم البنية لا يزال مثيرا لبعض المشكلات. وان مفهوم البنية باعتبارها نموذجا عقليا شكليا يحول دون رد الواقع المشخص الى نوع من (علم الاجتماع العلمي) .

وأما اذا حدد بأنه حصيلة معاملات الارتباط المتعددة التي توجد بين الوقائع ، فيخشى ان يفقد خصوصيته ولا يعود الا نوعا من الوصف .

علم الاجتماع العلمي :

تقوم خلف هذه الصعوبات المنهجية مناقشة تظهرها وتخفيها في الوقت نفسه تناوبات من نموذج (موضوعي ـ ذاتي) و (شرح ـ فهم) . فالامر يتعلق بكيفية رد علم الاجتماع على مسالة المعنى . فاذا كانت الظواهر الاجتماعية ذات دلالة فكيف تقيم علما للوقائع الدالة ؟ يبدو ان هذا لا يكون الا برفض كل نزوع للفهم أو التفسير مشابه لاسلوب تأويل النصوص المقدسة . ولا يستطيع علم الاجتماع أن يكون علميا الا اذا انضوى تحت المفهوم الذي نعنيه باصطلاح . ان قضية المعنى ليست الا قضية الشروط والصيغ التي افرزته . ولا توجد في مجال الدلالة قضية داخلية يمكن ان تكون علمية . ولكن عالم الاجتماع لا يستطيع ان يتخلص من محاولته في ان تتجاوز ابحاثه دائرة الافعال التي تعي بها مجتمعات اليوم ذاتها وتاريخها . انه يعتبر نفسه طرفا مشاركا في لعبة الادوار التي تجري ضمن المجال الاجتماعي المحدد .

علم الإجتماع الأدبي:
بعض من مراحل تاريخه

بقلم: جاك لينهارت (*)
ترجمة: د. فهد عكام

يشمل تعبير «علم الاجتماع الادبي» نمطين من الأبحاث متمايزين كل التمايز، يخصان الأدب من حيث هو منتوج للاستهلاك من ناحية، والأدب من حيث هو جزء لا يتجزأ من الواقع الاجتماعي من ناحية اخرى، او ـ اذا آثرنا النظر الى الأشياء من زاوية اخرى ـ يخصان المجتمع من حيث هو مجال للاستهلاك الأدبي، والمجتمع من حيث هو صانع الخلق الأدبي.

(*) مدرس علم الاجتماع الادبي في مدرسة الدراسات العليا التطبيقية في باريز خلفا لجولد منى. نشر مقالات هامة في العلاقات بين التحليل النفسي وعلم الاجتماع في تاويل الاثار الادبية ومقالات في علم المعاني، ومقاله الحالي مشهور للغاية فقد نقل لاهميته الى الانكليزية والايطالية، والاسبانية، والهنغارية والبولونية، ونقدمه اليوم الى قراء العربية عسى ان يكون فيه نفع لمن يفكرون في ماساة الانسان العربي المعاصر واسباب تخلفه الحضاري والثقافي.

على ان هذين النمطين من التمييز ما زالا غير دقيقين ، فمن جهة ان الاستهلاك الادبي ، وهو المرحلة الاخيرة في سلسلة من الظواهر تترابط ترابطا سببيا يعني ضمنا منتوجا يراد استهلاكه ، ثم توزيعا لهذا المنتوج عبر قنوات تثير بسبب طبائعها الخاصة بها الوانا من التمييز بين الآداب المختلفة السائرة ، قنوات لا بد نتيجة لذلك من تحديدها في كل حالة واعني بها : الوراق ، ومكتبة الاعارة . . . ؛ ومن جهة اخرى ان المؤلفين الذين سنعرض لهم قد لا يكفون وحدهم لايضاح العلاقات بين مجتمع ما والادب الذي يزهر فيه .

ومع ذلك ، فمن الضروري ان نقيم مقدما هذا التمييز الاساسي الذي يفسر بذاته اختيار الكتب او التيارات الفكرية التي سنتناولها بالبحث فيما بعد ، والذي يسوغ بناء على ذلك اقصاء جزء من تحريات علم الاجتماع المعاصر في الادب من هذا المقال . وعليه ينبغي الا يتوقع القارىء ان يجد هنا معلومات عما له علاقة بالاستهلاك وظروفه .

فلنبدأ بتحديد موضوعنا تحديدا تاريخيا . بوسعنا القول : ان عنوان كتاب مدام دوستال الذي ظهر في عام ١٩١٠ وهو : في الادب من حيث علاقته بالمؤسسات الاجتماعية .

يتضمن مشروع علم الاجتماع الادبي بأكمله ، فبمساعدة علم الاجتماع في عصرها ، علم الاجتماع الذي اقامه مونتسكيو باشرت مدام دوستال بعرض ما تتميز به الآداب القديمة والحديثة المنتجة في شمال فرنسا وجنوبها من خصائص . وهي عندنا متقدم ذو نظرات ثاقبة ، ولكن تعوزه على صعيد البحث الاجتماعي الاداة الناجعة لادراك هدفه ادراكا حقيقيا . ومع ذلك ان رغبة مدام دوستال في القيام بتحر عملي « Positive » يتناول الادب ينبغي أن تحيّا وكأنها المقتضى الاول في ابحاث علم الاجتماع بأسرها ، المقتضى الذي لا بد له من التركز حسب رأيها في « اقصائها عن

ذهنها الافكار الرائجة من حولها والتي ليست ، ان صح التعبير ، سوى تصور ميتافيزيكي لبعض المنافع الشخصية »(١) .

وقد لايمكن الاخبار عن الطابع الايديولوجي الذي يكسو النقد الادبي بجراة اكبر من جراتها ، ومن السهل فهم تذوق مدام دوستال للادب الالماني الذي كانت تقول عنه انه « ربما كان الوحيد الذي ابتدأ بالنقد » (٢)

في حين ان « سيطرة طبقة ارستقراطية ... تعني ان الفن كان جوهريا تقديسا للنغم الجيد » (٣) في فرنسا .

واذا ماكان في وسع مثال مدام دوستال ان يفيد في تصنيف مجموع الاعمال المنتجة في وقتها في نطاق علم الاجتماع الادبي ؛ فذلك لان هذه الكاتبة تدشن ارثا في علم الاجتماع لن يحدد قط تحديدا دقيقا مابين المجتمع والكتاب ، او مابين المجتمع والكاتب من علاقة وان اكد وجود هذه العلاقات . وقد يمكن القول ان هذه العلاقات تعرف في عرف هذا الارث على سلم التنوعات المتعايشة ، ولكن ليس ثمة وللاسف من نظرية لهذه التنوعات ، في حين انه اذا ماأردنا معالجة هذه العلاقات تبعا لكيفية عملها الوظيفي ، فان نظرية الوعي الماركسية تقدم اداة نظرية اساسية . وفي هذا الشأن ان الاحتراز الاكبر يفرض ذاته ، لان الماركسية اقترحت فيما يخص نظرية الوعي عددا كبيرا من النظرات المتناقضة غالبا (لنتذكر ان ماركس قال قبل اي كان انه ليس بماركسي) . واذ نتحاشى هذه الخصومات ، نتخذ نقطة انطلاق لبحثنا مسلمة بسيطة ذات طابع عام مفادها ان الفكرة الانسانية ، وبناء على ذلك منتجاتها ترتبط ارتباطا وثيقا باعمال actions الانسان ، وبخاصة بتاثيراته في العالم المحيط به .

ولقد افتقر المتقدمون الذين مهدوا لعلم الاجتماع الادبي الى طريقة اكثر من افتقارهم الى نظرية في الوعي تكاد تكون ــ على الاقل من حيث

الوجهة التي ننظر بها اليها ـ بديهية وحقيقة واضحة . انهم لم يعرفوا كيف يتابعون فكرتهم حتى في قراءة النصوص قراءة دقيقة ، ولذا فان المقارنات التي املتها عليهم عبقريتهم ظلت بعيدة متكلفة . ومما لاريب فيه ان الافتقار الى الدقة في الطريقة لم يمنع دراساتهم من الاخصاب وتقديم اسس كثيرة ، ولكن التنوع في حقل شروحهم التي تتراوح بين الاغمض والاشد تعسفا ، يحول دون اظهار هذا العوز الاولي .

واننا لنهتم هنا اهتماما رئيسيا بحالة علم الاجتماع الادبي في الولايات المتحدة الامريكية وفي المانيا وفي فرنسا . وقد املت علينا هذا الاختيار التعسفي قيود معتادة من قضايا لغوية (بلاد شرقي اوروبا) ، وإعلام مشوه (امريكا الجنوبية) ، واخيرا استحالة الاستقصاء في عدد قليل من الصفحات .

ولعل النقد الادبي الاجتماعي تطور في الولايات المتحدة تبعا للظروف الاجتماعية اكثر مما تطور في اي موطن اخر . فيمكن ان نشاهد ، بعيد الحرب العالمية الاولى ، اهتماما كبيرا بالروائيين الواقعيين دوس باسوس وستاينبك وتوثبا نحو مثل جماعية . وازاء ذلك فان النقد اراد ان يكون التزاما تاريخيا اكثر منه جهدا نقديا حقيقيا (٤) . وبمقتضى هذه الروح اسست في عام ١٩٣٤ المجلة المشايعة Portisan Review التي قدر لها الا تعيش على هذا الاساس السياسي ابعد من عام ١٩٣٦ (٥) .

وكالفرتن ، الذي يؤول انتاجه الى هذا الجيل الاول ممن اهتموا بالنقد الاجتماعي للادب ، كان يصرح بانه « لامندحة لنا عن ان نأخذ بعين الاعتبار أصل اثر فني ومحيطه لفهم تأثيراته على الجمهور » .(٦)

وبعده بثلاثين عاما ، يبحث روي هارفي بيرس مجددا في كتابه : المذهب التاريخي مرة اخرى Historiciome once more عن نوع من النقد هو بالتعريف شكل من اشكال الفهم التاريخي (٧) . وكان يشعر

بعد عهد شكلية Formalisme النقاد الجدد new critics بالحاجة الى دراسة الاشكال الادبية من حيث بعدها التاريخي والاجتماعي .

وهذا الارث الذي كان مؤسسا باديء الامر على خلط ايديولوجي ونقدي كبير ، يظهر اذا من جديد ، ولكن بعد كسوف استغرق امدا طويلا (٨) . ففي الواقع ، كان لابد من انتظار عام ١٩٥٧ ، وهو تاريخ ظهور كتاب الادب وصورة الانسان Literature and the image of man لمؤلفه لوفنتهال وكتاب ارتقاء الرواية The rise of the novel لمؤلفه يان وات لكي يفسح النقد الامريكي مجالا كبيرا لمعالجة الادب معالجة اجتماعية .

وفي كتاب « ارتقاء الرواية » يعكف وات على الادب الانكليزي في القرن الثامن عشر ، وبخاصة على ديفو وريتشردسن وفيلدنج . فيلاحظ ان هؤلاء الروائيين الثلاثة ينتسبون الى جيل واحد . وهذا لايمكن ان يكون صدفة . وعبقريتهم ، من ناحية اخرى ، لايمكن ان تكون قد اخترعت شكلا جديدا (الرواية) في معزل عن ظروف ملائمة كل الملاءمة اكانت ادبية ام اجتماعية . ولكي نصل الى تحديد هذه الظروف لابد من تحديد الطوابع التي تتميز بها الرواية التي وضعت موضع البحث . لقد ميزت هذه الطوابع دائما على اساس « واقعيتها » وذلك بتبيين « ان مول فلاندرس لصة ، وان باملا منافقة ، وان توم جونس داعر » (٩) . وعلى خلاف ذلك يركز يان وات على ظاهرة اخرى تبدو له اكثر اهمية ومفادها « ان واقعية رواية مالاتقوم على جنس الحياة الذي تعرضه ، بل على الطريقة المتبعة لعرضه » (١٠) . واعتبارا من هذا التحديد فقد استطاع تقريب الرواية الانكليزية في القرن الثامن عشر من الواقعية الفلسفية الفرنسية ، وهذا موقف لاتحيز فيه يهتم بالحقيقة العلمية اكثر من اهتمام سابقيه بها ، كما يهتم بظروف عصره الاجتماعية .

واذا ماكانت التحليلات العملية التي قام بها يان وات تقصد الى اظهار « الموقف الواقعي » من خلال هذه الروايات ، فانه لم يعوزه الاشارة

الى ان نجاحاتها لاتفسر الا بما بين هذا النوع الادبي الجديد وجمهور جديد من صلة . فعصر نشرها يشهد ، في الحقيقة ، اتساع دائرة القراء ، التي حبست حتى ذلك الحين في حدود ضيقة بسبب قصور الثقافة العامة وثمن الكتب الباهظ (فنسخة من توم جونس كانت تكلف اكثر من الراتب الاسبوعي لفلاح من الفلاحين) . وعوامل متعددة تدخلت لإحداث هذا التطور (المكتبات المتجولة ، والغاء اشراف اصحاب المكتبات، والتثقيف فيمدارس الاحسان،وهبوط ثمن الكتب ، وبخاصة الروايات). ولكن الشيء الاساسي في راي وات ، انما يتمثل في تبياننا ان الروايات الثلاث المدروسة تقع على الصعيد الايديولوجي ، في المركز من اهتمامات هذا الجمهور الجديد ، هذه الطبقة المتوسطة فأصحابها :

« اذ هم اعضاء في بورجوازية لندن التجارية لم يكن لهم الا الرجوع الى قواعدهم الخاصة من حيث الشكل والمضمون ليكونوا على ثقة من أن كتاباتهم ستبعث السرور في جمهور واسع ... وليس المهم حقا ان دوفو وريتشردسن قد لبيا رغبات جمهورهم الجديدة بل انهم كانوا قادرين على التعبير عن رغباته من الداخل » (١١) .

« واذا كان الامر كذلك ، فان دو فو كان الممهد لتيار على غاية من الاهمية في ميدان ادب المخيلة : ففي الحاقه العقدة الحاقا كاملا ببنية السيرة الذاتية ، يؤكد اولية التجربة الفردية في الرواية بجراءة تعدل جراءة ديكارت على صعيد الفلسفة حين قال : افكر فأنا كائن إذاً Cogito ergo sum

على انه قد يقال : ان المقصود هنا هو قبل كل شيء دراسة « ادبية ». وهذا لا يمنع قط ، فينظرنا ، انها تعالج موضوعها بمنظار علم الاجتماع ، وينبغي من ناحية اخرى ، الاعتراف بأنه اذا ما كان اختصاصيو الادب يجهلون كيف يفيدون بانفسهم مما كان بامكان علم الاجتماع أن يتحفهم

به ، فان علماء الاجتماع كان لابد لهم من أن يحظّروا على انفسهم ، لفترة طويلة ايضا ، الاهتمام بالادب اهتماما جديا . وبهذا الشأن لا نستطيع الا مشاركة ل . لوفنتهال في دهشته التي عبر عنها عام ١٩٦١ في كتاب ادب ومجتمع Literoctur and Gesellschaft حين لاحظ بأسى انه « من الاعراض المرضية الا يوجد حتى اليوم (في الولايات المتحدة) اية فهرسة كاملة وميسورة في علم الاجتماع الادبي والفني . »(١٣) .

ومن الواضح اننا قد نستطيع ان نجد ، في نتاج علم الاجتماع الضخم في امريكا ، ملاحظات كثيرة تتناول الادب ، ولكن مجموع هذه الملاحظات لا يعوّض في اية حال عما يشاهد عامة من فقر لا جدال فيه ، وقد ينبغي، فيما يخص دارسي الادب ، ان نذكر ايضا العديد من النظرات النظرية في الادب ، وبخاصة كتاب نظرية الادب Theory of literature لمؤلفيه رونه ويلك واوستن وارن . ففي فصلهما التاسع ، وعنوانه : الادب والمجتمع ، ينقد المؤلفان نقدا سريعا عددا من الباحثين من مثل تين وبعض الماركسيين السوفييت من القائلين بالمذهب الآلي(١٤) ، من مثل جريب وسميرنوف ولكنهما لم يحيطا علما وللاسف باتجاهات اخرى للنقد الاجتماعي ، ولم يتناولا جوهر القضايا او يقدما ادوات مفهومية لانشاء علم اجتماعي للادب حقيقي . وهكذا فان القارىء لا يلم باكثر من عموميات لا جدوى فيها آخر الامر وان تكن صائبة ، عموميات كان كثير من المؤلفين يقنعون بها من مثل : « علم اجتماع المعارف يسعف في تتبع تطور الافكار اذ يبين كيف يمكن للادب التأثير في المجتمع ، وتلامذة هذا المنهج ـ كما اشرنا الى ذلك آنفا ـ ليسوا بمضطرين حتما الى دعم الفكرة القائلة ان عوامل اجتماعية تحدد كل فكرة من الافكار »(١٥) .

وعليه فان هذه الابحاث تبدو في الاغلب جزئية ، ولا تحل على كل حال محل الدراسات العلمية الرصينة من مثل كتاب « الادب وصورة الانسان » الذي الفه لوفنتهال ، وهو مؤلف نادر المثيل . على انه لا بد

من الملاحظة منذ الان ان لوفنتهال كاتب يمثل التراث الالماني في نطاق علم الاجتماع ، اشتغل منذ عام ١٩٢٦ في فرانكفورت مع أدورنو وهوركهايمر اللذين خصنا باهداء هذا الكتاب(١٦) . ومما يستأثر بالانتباه بخاصة فصوله الموقوفة على سرفانتس وشكسبير وموليير . فبمناسبة هذا الاخير ، يلفت لوفنتهال الانتباه الى القرابة الفكرية العميقة بين الكاتب الدرامي وفلسفة جاسندي ، ويحدد فكرته بدقة قائلا :

« ما عدا عدو البشر Misonthrope ، ما من شخصية في مسرحيات موليير تطالب كما كانت تفعله شخصيات شكسبير وسرفانتس بحقها وتبعتها في ابتكار العالم على صورة عقلها . نغم جديد كل الجدة يبدو هنا بجلاء . ما من شخصية من شخصيات موليير الرئيسة تتصرف بتأثير عوامل محركة ترتبط ارتباطا ما باعمال الدولة وايديولوجيتها على الرغم مما تبديه نحوها من احترام شعائري الطابع ، وباستثناء عدو البشر ما من شخصية تجد نفسها غرقى في الحزن واليأس لاحساسها بالغربة عن اخلاق المجتمع » . ويضيف لوفنتهال فيما بعد : « ان مجتمع الطبقات المتوسطة يدخل في مرحلة من الرشاد والتكيف »(١٧) .

واذ ابتعد بورك الى حد ما عما كان يشغل وات ولوفنتها وطرائقهما ، واقترب اكثر منهما من شكلية معينة دمج فيها فلسفة شخصية ، فانه وضع نصب عينيه دراسة اللغة الادبية بمعناها الاوسع ، كما انشاه استخدام الناس لها في حياتهم العملية : « على قدر ما تكون الظروف صفات مميزة وتنتج في بنية اجتماعية معينة ، فان الناس يجدون لها أسماء وينشئون استراتيجيات لمجابهتها »(١٨) .

والامر على هذا النحو فيما يخص اكثر اشكال الفن الادبي تكلفا واعني المثل . فهو نتاج حضارات معقدة ، ويفاد منه في المساجلات الشفهية . لقد احس بنظرية بورك وا اسفاه وكانها تقيم علاقات الناس من غير تحفظ على اساس درامي يريد الكاتب به تفسير اللغة وكانها

استراتيجية للاعلام : « ما عساها تكون تصنيفات علم الاجتماع هذه ؟ انها في رايي تحول الآثار الادبية الى استراتيجيات تسمح للمرء باختيار الاعداء والحلفاء ، وباضفاء الطابع الاجتماعي على الخسائر ، وبالاحتماء من العين الشريرة وبالوصول الى درجة التهذيب والتلاؤم ... وبعض الاشكال الفنية من مثل المأساة او الهجاء قد تمالج وكأنها وسائل لمجابهة قضايا الوجود ، وللحكم على الحالات بطرائق مختلفة تبعا للمواقف المنوعة التي تتراسل معها »(١٩) .

هذا الاتجاه المستمر الى فلسفة الاشياء اخل بقيمة مؤلف بروك مع انه من وجهة نظر اخرى غني بألوان الحدس السليم .

ولقد ميزنا في مناسبات كثيرة حالة النقد الاجتماعي في المانيا عما هي عليه في البلاد الاخرى . فما هي اذاً هذه الحالة ؟(٢٠) اننا لنجد فيها موروثا يتصل بالفلسفة وعلم الاجتماع ، اكثر اتجاها نحو علم الاجتماع الادبي . ففي هذا البلد حوفظ على ارث هيجل وماركس خلال الاجيال كلها . وقد لانستطيع ذكر جميع اولئك الذين قطفوا ثمار بذاره . وفي هذا الموروث لا ندحة لنا عن ادخال بعض المؤلفين الماركسيين من مثل مرنغ الذي يحدد مفهومه عن العلاقات بين البنى الاجتماعية والآثار الادبية على هذا المنوال : « الارث الايديولوجي يؤثر ايضا ، وهذا ، مرة اخرى ، ما لم تنكره قط المادية التاريخية ، ولكنه لا يؤثر الا تأثير الشمس او المطر او الريح على شجرة جذورها في ارض جبلية ، ارض الظروف المادية ، ارض انماط الانتاج الاقتصادي ، ارض الحالة الاجتماعية . »(٢١)

وانطلاقا من هذه الفكرة ، يحرص مرنغ ، كتابه الرئيسي : اسطورة ليسنغ على هدم الاسطورة التي تذهب الى ان ليسنغ كان على علاقات وثيقة ببلاط فريدريك الثاني ملك بروسيا . ففي تحليله ، يبرز معارضة ليسنغ لبلاط بروسيا ، وبفسر الاسطورة وكأنها

تزييف لاشعوري ، وبنية فوقية ايديولوجية لنمو اقتصادي وسياسي : تحالف البورجوازية الالمانية مع الدولة البروسية خلال القرن التاسع عشر وارادتها « التوفيق بين واقعها الحاضر وماضيها المثالي بجعلها عهد الثقافة الكلاسيكية عهد فريدريك الكبير »(٢٣) .

هذا الطريق المفضي الى دراسة الادب في ضوء علم الاجتماع ليس هو بالوحيد . فمنذ ديلتي ومن خلال الموروث الكانتي ، ظهرت طريقة اخرى للمعالجة: الافادة من مفهوم الشكل مطبقاعلى المجتمع ومنتوجاته الثقافية.

وفي ملتقى هذين الالهامين تقع آثار لوكاتش ، واذ هي كانتية الاصل ثم هيجيلية وماركسية ، فانها تمثل في نطاق علم الاجتماع الادبي اكمل وثيقة بحث Corpus يمكن أن تنسب في الوقت الراهن الى مؤلف واحد . ولن نتناول من هذه الآثار الغزيرة المادة سوى نقطتي ارتكاز تخصان الفترة الاولى وهما : النفس والاشكال L'ame et les formes ونظرية الرواية La thèorie du Roman ففي هذين المؤلفين يبدو في الحقيقة ان لوكاتش انما يستخدم الطريقة الاكثر مرونة ، وإن يبدو احيانا ، وبخاصة في القسم الاول من نظرية الرواية ، متسرعا بعض التسرع في اتخاذ مواقف فلسفية الطابع . ولكن ما هو مهم من حيث علم الاجتماع الادبي ، انما يتمثل في أن لوكاتش كان ، منذ هذا العهد ، قد استنبط مفهوم الشكل « Forme » والبنية ذات المعنى « Structure nignifiante » فالاشكال تمثل في رأيه انماطا فريدة في تلاقي النفس الانسانية والمطلق . وهي أشكال خارجة عن حدود الزمن ، جواهر « essences » ، مثل الرؤية المأساوية « Vision trogique التي ربما كان يعتبرها لذلك العهد وكأنها وحدها الرؤية الحقة الصحيحة .

والرؤية المأساوية تبدو لعينيه وكأنها محاولة للعيش وفق مبدأ الحصول على كل شيء او لا شيء . والشخصيات المأساوية لا تعرف

انسلاخ الفكرة عن العمل ، وهي واعية لما تريد ولحدود هذه الارادة . واذا نشز عملها عن قولها غرقت في الهزل .

وبما ان لوكاتش كان دائما في سبيل البحث عن رؤوس كونية فقد درس نوعا ادبيا هو المقال وسأل نفسه الى اي حد يتجاوب هذا الشكل الوسيط بين الادب والفلسفة مع رؤية خاصة للعالم . من الفلسفة يقتبس المقال إشكاله Problématique الخاص « بالكلية » totalité وبالقيم على وجه العموم ، بعيدا عن الاشياء . ومثل الادب يقدم المقال خلافا لذلك حالات مشخصة يحاول الاجابة عنها فيما يبدو . ما المقال اذا ؟ أيقع في مفترق الطريق بين الخاص والعام ؟ ان لوكاتش يظهر ان المقال « وهو دائما مكتوب بمناسبة ما » ، يمثل شكلا إشكالي الجوهر ؛ ومن خلاله يحاول الكاتب الاجابة عن قضايا الحياة الكبرى ، ولكن بمناسبة حالة خاصة دائما .

ومع نظرية الرواية ، يهجر لوكاتش ميدان الاشكال المحضة ليقيم الصلة بين هذه الاشكال والعالم . وموقفه الكانتي يغدو هيجليا . الرواية في رأيه ، هي الشكل الادبي الذي يميّز عالما لا يشعر فيه الانسان بأنه عضو وظيفي (كما كان الحال في العصر الوسيط وفي العهد القديم الاغريقي اللذين يعتبرهما لوكاتش وكأنهما عصر ذهبي للجماعة) ولا بأنه غريب كل الغربة . في الرواية مجموعة بشرية ، كما هو الحال في كل اثر ملحمي ولكن الرواية ، على نقيض الملحمة ، تأخذ ايضا بعين الاعتبار ما بين الانسان والعالم ، وما بين الفرد والمجتمع من تعارض جذري .

واذ قارب كارل منهايم لوكاتش من حيث الهامه الاصلي ، واستفاد من صداقته له ، فهو على وجه التقريب المؤلف الذي ارتبط اسمه مباشرة اكثر من اي كان بعلم اجتماع المعرفة في ذهن الجمهور . فقد أسس مجموعة : المكتبة العالمية لعلم الاجتماع وتجديد البنى الاجتماعية : «The international library of sociology and social reconstruction

واشرف عليها لسنوات عديدة ، ونشر فيها عددا كبيرا من الكتب التي تعالج علم اجتماع المعرفة ، ونشر كتابه الخاص : ابحاث في علم اجتماع المعرفة Essays on sociology of knowlege كما نشر بعضا من اعمال اوسوفسكي وميش ، وهودجوبلجام ... ولكنما مؤلفه الرئيسي : ايديولوجية وطوباوية Ydiologie und utopie (٢٥) هو الذي اذع صيته . في هذا الكتاب ، الذي غدا كلاسيكيا ، يميز منهايم في مرحلة اولى تمييزا مهما بين شكلين للوعي المزيفFowsse Consciance ، الشكل التقدمي وهو الطوباوية والشكل المحافظ . وفي مرحلة اخرى يميز الطوباويات المتحررة طوباويات الانوار « Lumiéres » في القرن الثامن عشر مثلا عن مجموع الطوباويات الخاصةعموما بطبقةما تحت البروليتاريا « Lumpenprolétariat » والايديولوجية المحافظة اذ تعارض هذين الشكلين التقدميين تشدد على الواقع كما هو مضادة لمستقبل كان يجب ان يكون .

ومع ذلك فان منهايم لم يقم ، فيما يخص الادب بالذات ، بتحريات عملية شبيهة بما قام به لوكاتش .

واذ عاد لوكاتش الى هنغاريا بعد اقامة طويلة في الاتحاد السوفيتي وهاجر منهايم الى انكلترا ، فان علم اجتماع الادب قد تطور تطورا جوهريا بعد الحرب في الجمهورية الالمانية المتحدة من حول مدرسة فرانكفورت .

فاعمال أدورنو وهوركايمر طبعت بطابعها الجيل الاول من الباحثين الذين وجدوا في الطريقة الماركسية الهيجلية اداة لابحاثهم مرنة ومخصبة في آن معا . ولا بد قبل كل شيء من ذكر المؤلف المشترك الذي انشأه هذان المؤلفان وهو : جدلية الانوار Dialektik der Aufklairung الذي ظهر في الاراضي المنخفضة في عام ١٩٤٧ ، وفيه يحللان كيف تهدمت مثل الانوار تهدما ذاتيا وشيئا فشيئا حتى ظهور الفاشية : « ما من شك في رأينا ــ وفي هذا يتركز مبدؤنا الاساسي ــ أن الحرية ، في داخل مجتمع

ما ، لا تنفصم مطلقا عن فكر الانوار . ومع ذلك نعتقد أننا قد بينا بالحجة أن مفهوم هذا الفكر المتنور يتضمن مثل الاشكال التاريخية المادية ، مثل مؤسسات المجتمع الذي يرتبط بها ارتباطا وثيقا ، عوامل التخلف الذي يظهر لعهدنا في كل مكان »(٣٦) .

والقسم الخاص بعلم اجتماع الادب في نتاج ادورنو يبدو في معظمه على شكل عدد كبير من الابحاث القصيرة المجموعة بخاصة في الاجزاء الثلاثة من كتابه : ملاحظات في الادب Noten zur Literatur وفي كتابه موشورات : نقد الثقافة والمجتمع Prismen : kulturkritik und Gesellschaft وفي هذا المؤلف الاخير نشر مقاله : الدوس هوكسلي والطوباوية « Aldous Huscley und die utopie » واذ عالج ادورنو فيه مفاهيم طوباويةعرضها كتاب:افضل العوالم Le Mailleur des mondes فقد كتب : « ان موقف هوكسلي يظل على الرغم منه وثيق القربى بموقف بورجوازي يصيح باعلى صوته ان الدعم الذي يقدمه لصيانة اقتصاد الفائدة لايدين بشيء لمنفعته الخاصة وانما لحبه الناس » (٢٨) .

والناس ، في راي ادورنو ، لم يبلغوا بعد مرتبة النضج في عين الاشتراكية ، اذ ما الذي يفعلونه بالحرية التي قد تقدم اليهم ؟ ومع ذلك فحقائق مثل هذه تفهم لا بالمنفعة التي يمكن أن تجنى منها ، بل تفهم لانها فارغة بمقدار ماتحول ماتسميه الانسان الى شيء ، معاملة اياه وكأنه احدى المعطيات وذلك بتحويل من يتطوع لمراقبته الى دم راكد ، « وبرودة مثل هذه تخص جوهر المنهج الذي اختطه هوكسلي »(٢٩) .

في أساس موقف هوكسلي ، على الرغم من سخطه على الشر ، يوجد بناء للتاريخ « الذي يملك الزمن » . ورواية هوكسلي تؤجل اثم الحاضر لتقيمه على ما لم يوجد بعد . والايديولوجية البورجوازية الكبرى تملك الزمن وتمد في عمر الحاضر عبر وهم مستقبل ما .

وبما أن بنجامين قريب من ادورنو فكرة ان لم يكن اسلوبا ، فقد حظي بحياة ادبية اوقفتها الحرب ايقافا مأساويا ، ولكنها اتاحت له ان يكتب عددا من الابحاث في النقد التاريخي والاجتماعي والجمالي ، من بينها مقال عنوانه : الاثر الفني في عهد الانتاج التقني
« Das kunstwek in zeitalter seiner technischen Reproduzierbe-urkeit » ويعرض فيه خواطر اصيلة في التغييرات التي طرات على الفن منذ أن غدا ممكن الانتاج آليا ، فهذا الفن الذي كان في الماضي يظهر دائما بمظهر شيء فريد غدا اليوم موحد النمط : « هكذا ، تتأكد ، في ميدان الحدس ظاهرة شبيهة بالظاهرة التي تمثلها اهمية الاحصاء على صعيد النظرية . فتكيف الواقع تكيف عبودية مع الجماهير ، وتكيف الجماهير تكيفا مماثلا مع الواقع يكونان من حيث التفكير والحدس على السواء تطورا لا حد لمداه »(٢٠) .

وعلى هذا المنوال فان اشكال علم الاجتماع يتسع ليشمل الظروف المادية التي تطورت فيها المؤلفات الثقافية واثرت في جمهورها ، ان هذه الظروف تغير بذاتها انماط تفكير المبدعين . ولكن المضي في هذا الاتجاه قد يجرنا ، خارج الاطار المحدد الذي رسمناه لانفسنا ، الى دراسة الجماهير ، والاذواق ، وبنى التوزيعات الثقافية كما عاناها في المانيا خاصة شوكينغ في كتابه : علم اجتماع تكوين الذوق الادبي .
Die soziologie der literarischen Geschmacklidung (٢١)

أو آورباخ في كتابه : الجمهور الفرنسي في القرن السابع عشر
Das französische Publikum des 17 Jahrhunderts (٢٢)
ومع ذلك فان آورباخ لم يقنع بهذا المظهر من التحليل « المتصل بعلم الاجتماع » . ففي كتابه الرئيسي محاكاة Mimesis (٢٣) ، يصور عهدا طويلا من الواقعية في الادب الغربي ، من هومر الى فرجيناوولف وفي الادب الفرنسي على وجه الخصوص . ويبذل آورباخ قصارى جهده لاستنباط القانون الذي تطورت وفقه هذه الواقعية ــ وهذه مهمة اتاح

له تنفيذها أن يأتي بغلة غنية من الافكار الجديدة في داخل مشروع كلاسيكي . ومع ذلك فان كتابه يتجاوز هذا المستوى باقامة تحليل نقدي تفصيلي ، يوضح كيف تنعكس تحولات الواقع الاجتماعي وتحولات طرائق التفكير والشعور التي تعبر عنها ليس فقط في مضمون المؤلفات الادبية ، بل في بناها الشكلية ، في أسلوبها وحتى في تركيب جملها ، واذا كان الامر كذلك . فان آورباخ قد شق الطريق لابحاث تتناول قضية الاشكال من حيث مظاهرها الاجتماعية كلها ــ وهي أبحاث سيتناولها علم اجتماع الادب .

وأحدث من هذه الابحاث ، والصق منهـا بعلم الاجتماع وطرائق الاستنباط ، دراسات كولر المجموعة جزئيا من كتابه : غنائية التروبادور ورواية البلاط Trobadorlyrik und höfischer Roman وهي تعالج معالجة تفصيلية أدب فرنسا في العصر الوسيط . «يلاحظ فيها حركة مستمرة تقوم على التبادل بين الادب والمجتمع في القرن الثاني عشر ؛ فكل منهما يوضح الآخر الذي يقوم له مع ذلك مقام الاساس ؛ انه عصر انقلابات خطيرة يبحث فيه مجتمع ما عن نظام جديد ــ المثل الاعلى للحب الضعيف ــ وتضمحل اغنية المآثر chanon de geste التي مازال مفهومها عن الحياة متجانسا ، والحقيقة حسبه واحدة وثابتة ؛ طابعها اجباري دائما »(٢٤) . لقد ادت اغنية المآثر وظيفة لشعب العصر الوسيط الذي كان يجتمع في نطاق الكنيسة وكل قصة في عينيه لا تخرج نتيجة لذلك عن قصة الخلاص . وفي نحو ١١٦٠ ظهرت رواية الحب العفيف Roman courtois بظهور اسطورة آرتوس Artus ؛ فقدمت للمجتمع الاقطاعي الجديد تسويغا تاريخيا لوجوده . وعليه فقد احتاج هذا المجتمع الجديد لضمان استقراره ، الى مثل اعلى مشترك يخفي مع ذلك انفصال الطبقتين الارستقراطيتين العليا والسفلى انفصالا فعليا يقوم على تمييز يستمد أصوله من الثروة قبل كل شيء . هذه الظروف التي كان لابد

لها من توفير نوع من التلاحم بين عناصر متفاوتة من حيث التدرج تعبر عن ذاتها حسب راي كولر في المفارقة الشعرية Pardosce poe'tique الخاصة « بالعدول عن تحقيق اللذة في نطاق الحب العفيف ، العدول الذي يمكن ان يفهم وكانه « تصعيد اضفائي لنقص املاك الطبقة النبيلة الصغرى ، وبالتالي للعلاقات المادية والاجتماعية والاقتصادية »(٢٥) .

واذا ما اردنا ، ختاما لما قدمنا ، أن نميز تمييزا خاطفا حالة علم الاجتماع الادبي في المانيا ، امكن ان نقول في ضوء ما تقدم انه على قدر ماكان تسلحه ، بسبب الارث الفلسفي الذي نقله ، بأكثر المفهومات فعالية في مشروعه كان تقدمه جد سريع وشموله ميدانا على غاية الاتساع .

اما الارث الفرنسي في علم الاجتماع فقد اتجه اتجاها مغايرا كل المغايرة بتأثير كونت ودوركهايم . ومع ذلك فهنالك سلف قد يستطيع علم الاجتماع الادبي ان يخرجه حيز النسيان العميق الذي غرق فيه الا وهو: جويو . لقد ادين والحق يقال بلا طائل ما اسمي مذهبه الجمالي ـ الخلقي ، اذ لم يلتفت الى قيمة الطريقة المتبعة في بعض الفصول التي تسبق تحليلاته في كتابه : الفن من وجهة نظر علم الاجتماع L'Art du point de vue sociologique . لقد وجد جويو نفسه وجها لوجه مع موقفين نظريين متضادين وهما طبيعة تين التاريخية ، والمثالية الرومانطيقية .

واذ اختار سبيلا اصيلا ، فقد تحاشى الطريق المسدود الذي سلكه تين ، وقوامه ارجاع كل جزء من مؤلف الى حدث تاريخي هو اصله فيما يزعم ، وهو يقترح خلافا له النظر الى المؤلف وكانه كل لا يتجزأ وكانه منظومة ، « واكتشاف الوقائع ذات المعنى المعبرّة عن قانون ، الوقائع التي تكوّن ، في مجموعة الظواهر المبعثرة نقاط ارتكاز ، والتي يمكن ان تجمع في سلك واحد ، وتكوّن رسما dessin او صورة figure ، او منظومة systéme »(٢٦) .

واذا اكد جويو على هذا المنوال الطابع البنيوي للنقد منذ عام ١٨٨٤ فقد نبه بفطنة عالم الاجتماع على أن مؤلفه بذاته يبدع جزئيا موضوعه ، لان هذا المؤلف يقوم بعمل اصطفائي تعسفي يرتبط بمنظومة قيمه . وعليه فقد غدا من غير الممكن ان يوضع بوضوح موضع البحث مفهوم حرية القيم wertfreiheit الذي سيسيل كثيرا من الحبر في مطلع القرن . ولكن هذه الملاحظة الاساسية تجر ملاحظة اخرى الصق بعلم اجتماع الادب .

فلئن كانت طريقة تفكير الناقد ترتبط حقا بمنظومة قيم فمن الاولى أن تكون طريقة تفكير الكاتب كذلك . وعليه فان قضية القيم تقود بالضرورة الى قضية الفعل action ، وجويو يحدّد بدقة طبيعة العلاقات التي تجمعهما قائلا : « عباقرة التامل والفن لا يختلفون عملا عن عباقرة الفعل ، لان التامل المفترض ليس سوى فعل قلص الى مرحلته الاولى ، وحيِّن في نطاق الفكرة والمخيلة »(٢٧) .

وعليه فالعبقرية تتحدّد بقدرتها على سبق هذا الفعل ، وعلى منح القارىء « رؤية داخلية لما يمكن من اشكال الحياة »(٢٨) . ومن الطبيعي أن ينجم عن مفهوم الاثر هذا انـه ينبغي الا يفتش خارجه عن وسيلة فهمه ، وانما فيه لانه يعبر في منظومة عن هذه الحياة الممكنة ، وجويو ينقد هنا بوضوح لا لبس فيه ما ينقص تفسير تين الذي يعتمد على البيئة من شيات كما ينقد علم النفس أيضا . فالمجتمع في رايه اهم من كل شيء ، ولكن من حيث ظهوره في بنية الاثر وكانه منظومة من نقاط ارتكاز : « يفترض تين أن البيئة السابقة تنتج العبقرية الفرديـة ؛ وينبغي ان نفترض أن العبقرية الفرديـة تنتج بيئة جديدة او حالـة جديدة ، في البيئة . هذان المذهبان هما جزءان اساسيان من الحقيقة ؛ ولكن مذهب تين أكثر قبولا للتطبيق على الموهبة البسيطة منه على العبقرية اي المبادهة Lénitiative . وبهذه الكلمات ـ نكرّر القول ـ لانريد مبادهة واختراعا مطلقا ، اختراعا قد يكون خلقا من لا شيء ؛ وانما نريد تركيبا جديدا من

معطيات وجدت قبله ، شبيها بتركيب الصور في المشكال kaléidos - cope»(٣٩) .

ومع ذلك فقد بدا جويو عاجزا كل العجز عن تطبيق نظريته على نحو نقدي مادي . فدراساته عن هوجو ولامارتين تنطلق من فلسفته الخاصة اكثر مما تنطلق من علم النقد الاجتماعي ـ وهذا ما يفسر حقا النسيان الذي آل امره اليه ، ومع ذلك ، فمن المفيد أن نرى كيف تنظم علم اجتماع الادب وكيف أن نظرية جويو يمكن ان تهمنا ايضا في نطاق هذه الحدود .

وبعيدا عن نظريات جويو ، التي ظلت للاسف عقيمة ، كان ينضج في مطلع القرن تحليل مالبث ان ادى الى ثورة في نطاق تاريخ الادب في العصر الوسيط الا وهو كتاب بيديه : الاساطير الملحمية Les légendes épiques (٤٠) . كان بيديه يرتئي استئصال شأفة زعم منحاز يذهب الى أن اغاني المآثر الفرنسية ترجع الى القرن السابع والثامن والتاسع والعاشر ، اي الى العصور التي رأت الاحداث العظيمة التي تذكرها . ولقد بين بيديه خلافا لبنى جريم التعسفية ، ان اغاني المفاخر ترجع الى القرن الحادي عشر ، العصر الذي دون فيه اقدم ما نملك من مخطوطات ، وان مآويها كانت المحاريب ، واماكن الحج والاسواق ، وانها تفترض باعتبارها اساطير ذات اساس تاريخي ، اشتراك رجال الدين . وقد بين بفضل استدلالات جغرافية متضافرة أن طرق الحجيج هي التي زودتها بمناظر الوصف ، وان سائر البلاد المجتازة ما خلا هذه السبل المحددة بدقة ، ظل مجهولا . على أن الحجاج ،ورجال الدين ، والمهرجين ، لا يكفون لتفسير اغاني المآثر ؛ ففي قرون الحروب الصليبية هذه ، في اسبانيا القرن الحادي عشر ، وفي الارض المقدسة خلال القرن الثاني عشر ، وفي مد الافكار والعواطف التي كونت لهيكل المجتمع الاقطاعي والفروسي ، انما يجب تحديد الاطار الخاص لصانعي

الملحمة من (حجاج ، ورجال دين ، ومهرجين ، وفرسان ، وبورجوا يين، واطباء ، وشعراء) .

وقد بين بيديه ايضا تبيانا واضحا الوان التقدم التي يمكن لتاريخ الادب ان يحققها اذا ما اعتمد على الظروف الواقعية التي تطورت في حضنها الآثار التي جنح دائما الى دراستها دراسة تحريرية .

ومن المؤكد انه لم يكن بمالله تفكيرا لانسون ، الذي قد يدهش المرء لرؤيته مذكورا في عداد اسلاف علم الاجتماع الادبي . ومع ذلك فقد ينبغي الا ينسى انه لم يبرهن فقط برهنة نظرية عن اهتمامه بعلم الاجتماع واستخدامه في النقد الادبي ، بل صاغ ايضا بعض الفرضيات المثمرة التي لم ينته الباحثون من استقصائها . فقد كتب في محاضرة من «التاريخ وعلم الاجتماع » قائلا : « انا الشاعر هي انا جماعة ، وافرة العدد اذا ماكان المنشد هوموسه واقل عددا اذا ماكان فيني ، وانا جماعة دينية اذا ما كان اوبينيه ، وانا جماعة سياسية اذا ما كان فيكتور هوجو مؤلف العقوبات Lhatiments »(٤١)

واذا كان لانسون شاعرا كل الشعور بالعلاقات الوشيجة بين عمل الفكر وعمل الجماعات فقد خط اول الخطوط في علم اجتماع النقد الادبي : « ماذا نجد في اعماق ما اطلق بوالو من احكام على هومر ورونسار ان لم يكن صورة représentation هومر ورونسار في وجدان جماعي ، في وجدان زمرة فرنسية من القرن السابع عشر ؟ فالعقائدية Le dogmatisme لا تتفلت في الحقيقة مما يسدد اليها من لوم لتعميمها الانطباعات الفردية الا اذا ما طبعت تفكيرها بطابع اجتماعي »(٤٢) .

ومن المهم ان نرى هنا كيف يسوغ لانسون ضمنيا الطريقة التي اتبعها فعليا ، وذلك باقامتها اخر الامر على معرفة تتصل بعلم الاجتماع .

فاذا ما بحث عن الترجمة الشخصية ، فما ذلك الا للعثور من خلالها على علاقات مشاركةبين الفردوالاشياء التي يملكها royport de participation تؤثر في وجدان جماعي : « لقد قلصنا هذه الشخصية لتكون ـ جزئيا (لئلا نجاوز معرفتنا بتأكيدنا) ملجأ تتركز فيه اشعة تنبثق من الحياة الجماعية التي تحيط به »(٤٣) .

ومع فيفر ، ندع الادباء من جديد ، لنعثر على الادب مركزا لاهتمام مؤرخ ، فقد اراد اكثر من اي كان،« ان يطرح وهو يتحدث عن وجل فريد الحيوية ، قضية العلاقة بين الفرد والجماعة ، بين المبادهة الشخصية والضرورة الاجتماعية ، قضية « ربما كانت اهم قضايا التاريخ »(٤٤) . ذلك هو على الاقل المشروع الذي اعلن عنه في مقدمة كتابه : قدر : مارتن لو un Destin وأن يكن ثمة نوع من التباعد على الاقل بين النية وتحقيقها على صعيد علم الاجتماع بمعناه الدقيق .

والحال تختلف بعض الشيء في كتابه حول الهبتامرون Autour de l'Heptaméron فمراد فيفر فيه هو دائما تجاوزالتأكيدات المزيفة التي اطلقها النقد جزافاً بخصوص مارجريت دونا فار باسرافه في استخدام أوصاف متعجلة وسطحية على السواء ، من مثل «منافقة» وهي صفات تنبعث مما يسميه علم النفس في صحيفة صباحية(٤٥) اكثر مما تنبعث من تحليل تاريخي . ويشرع بتبيان ان التضاد في شخصية الهبتامرون بين المظهر الجولي والمظهر المسيحي العميق ينبغي الا يفسر بجدلية مزعومة في داخل المؤلف ولا بشخصية مارجريت دونافار ذات الوجهين ، بل بالتعايش العسير بين الدين المسيحي واخلاقية البلاط لعهد فرانسوا الاول . وعليه لابد من البحث عن مفتاح قضية الهبتامرون في « علاقة المعتقدات الدينية بمفاهيم عصر ومؤسساته وممارساته الخلقية وهي قضية ليست من تاريخ الادب »(٤٦) . ولا يمكننا الا تأييد هذه الملاحظة وان لم يدرك التحليل نفسه ، لبقاء فيفر مؤرخا قبل كل شيء ، ما يتطلبه علم الاجتماع من ابعاد .

والامر على هذه الشاكلة فيما يخص كتاب : قضية الفكر في القرن السادس عشر . دين رابله

Probléme de L'incroyance La religion de Rablais

اشهر كتاب لهذا الناقد ، والذي لا نغفل اكثر من الاشارة اليه ، مع انه يهم هو أيضا علم اجتماع الادب مباشرة .

وبعد ، فان فرنسا لم تعرف ، منذ عهد تين دراسة حقيقية في نطاق علم اجتماع الادب . فمن جهة الادباء ، كثر هم المؤلفون الذين اتخذوا مواقف مهمة ، ولكنهم لم يتابعوا جهدهم بصرامة في مؤلفاتهم . ومن جهة علماء الاجتماع ، فمما يغرينا ان نذكر هنا ليفاش ، فقد كان ذهنه فيما يبدو جديرا كل الجدارة بانشاء دراسة ترتبط بعلم الاجتماع الادبي ، ولكن هذه الدراسة ظلت غريبة عما كان يهتم به حقيقة . ومرة اخرى انما اتى من الماتياجروتويزن الذي حبّر باللغة الفرنسية بعيدعام ١٩٢٠ اول كتاب يتصل بعلم الاجتماع روحا ، يعرض لا للادب بالمعنى الدقيق بل للفكر البورجوازي(٤٨) . وفضلا عن ذلك فان جروتويزن لم يلبث ان احكم الصلة بين هذا الفكر والحالة الادبية متمثلة بالكلمة . وبهذا الشأن ماذا يمكن ان يكون اكثر ايحاء من الصفحات القليلة التي يضمها كتابه أساطير وصور انسانية . . . . لقد عرف باستخدام تعبير « الملكية العلمية » L'avoir scientfique كيف يعبر بدقة عن الحدث وهو على مفترق الطرق بين عهد النهضة Renaissance. والازمنة الحديثة ازمنة تملك المعرفة : « ان روح التملك هو الذي يميز جوهريا المتعلمه Encyclopédie عن الدائرة المصورة L'arbis pictus التي كان رحالة عصر النهضة يدونون فيها ما رأوا من اشياء تثير الفضول خلال سياحاتهم ... لقد ظل انسان عصر النهضة مغامرا ، رجلا افاقا لا ملكية له ... ولذا فانه لم يكن مهيئا ليقول : « معارفنا » ... وحين جاء البورجوازي ووطد سيطرته القانونية والعلمية على الاشياء تغير هذا. لقد بدأ وهو « يوازن بين الاراء في كل صعيد» «ويضع في الميزان الاسباب»

يهتم بالتمييز بين ما يعلم وما لم يعلم ، ولم يستطع ان يعتبر في عداد مايملك سوى ما يعلم حقا ، ومافي وسعه ان يحدد له موقعا في نظام المعارف الانسانية وتسلسلها »(٤٩) .

ومع ذلك فينبغي الا نقلل من اهمية كتاب بينشو : اخلاقيات القرن العظيم Les Morales du Grand siecle . فالمؤلف يهتم بدءيا بتبيان العلاقات بين الخلق الكورنيلي والطبقة النبيلة في بلاط لويس الرابع عشر . لم يكن هذا الخلق ، فيما يقول ، يقتضي قبل كل شيء كبت الطبيعة ، فلا بد من ان يفهم بالحري في اطار التقليد النبيل الموروث عن الاقطاعية . فالواجب الاوحد هو ان يكون المرء جديرا بذاته ، وهذا يعني ابعاد كل شك بالذات ، وبكلمة واحدة ان يكون المرء شاعرا بذاته . ولكن هذه البطولة تتضمن من يقرّ بها . ومن المعلوم ان شعب روما وبيثيني الذي كان من الممكن ان يكون مخاطبا لا يبدو في المشهد . واذا فالبطل لن يجد هذا المخاطب الضروري الا في القاعة . وبيّن بينشو ، بتحليل يقطع الصلة بتقليد امتد عبر الزمن ، ان ديكارت في كتابه : مبحث في الأهواء Trocité des passions لا يبحث عن وسائل سحق الرغبة بالجهد الارادي ، بل بالحري عن الظروف التي تحقق انسجاما بين الدافع والخير ، وهذا الانسجام انما يتحقق في نطاق طبيعة اجمل من الطبيعة وهي طبيعة الانسان الكريم(٥٠) .

والحالة فيما يتعلق براسين مختلفة ، فتقهقر الارث الفروسي كان يفرض عليه حدودا تستطيع عبقريته من خلالها التعبير عن ذاته . فعهد تمرد الارستقراطية كان قد مضى ، لان السلطة المطلقة جعلت هذا التمرد خرقا مهترئة . وعليه فراسين يعوض عن نموذج البطلة الانوفة البليغة الكلام بنموذج الفريسة التي تئن في السر . والمثل الاعلى الارستقراطي ما يزال يخلب من حوله ، ولكن الوقت غدا غير ملائم لتجسيده . وعبقرية راسين بأسرها تطورت في داخل هذا التناقض .

وفي مسرحية دون جوان لموليير يرى بنيشو الانفصام التام بين العقلية النبيلة والعقلية الدينية . فالمجون الخلقي ، وهو انكار لا يخلو من صلف وبذاءة لفكرة قديمة مفادها : النبالة تجبر « noblene oblige » فرضها على دون جوان ابوه لعهد طويل في غير جدوى ، كان من آثاره القاء اشياعه خارج كل وضعية اجتماعية مكينة ، وبالتالي خارج كل سيادة صميمة وحقيقية . ودون جوان ، السيد العظيم ، هو بالوقت نفسه ، كائن ساقط خائر القوى ، ومكانه هو حقا في هذا العصر الذي سيتم فيه سقوط الطبقة النبيلة سياسيا . رودريج ونيكومن هما نموذجان انسانيان صالحان ، اما دون جوان فلا . فمن الرجال المهمين الى الرجال المنهكين اجتاز نموذج الرجل النبيل المثير عصور الملكية ، كبيرا بالتحدي الذي القاه في وجه حمق البشر المرتجف ، وبقدرته على تقديم اللذة على المصلحة ، دون جوان ثوري في هذا العصر ، وان جسد قيما تتصل بالماضي .

واخيرا ، ان علم اجتماع الادب ، كما نفهمه في هذا المقال ، قد وجد تعبيره الاكثر انسجاما في كتابات جولدمن ، واعني بذلك ، مرة اخرى ، في فكر كون تبعا لتقليد يخالف ما ورثناه ، وقد ينبغي لهذه الملاحظة ان تفضي بنا الى علم اجتماع يتناول مبادىء العلوم واصولها المنطقية L'épistémologie sociologique في فرنسا ، ولكن ليس هنا مكان معالجته .

يقصد علم اجتماع الادب لدى جولدمن الى فهم معنى مؤلف من المؤلفات . ويراد بذلك ، في رايه ، القاء الاضواء على الشبكة الاجمالية الخاصة بالمعاني التي يوضحها التحليل الداخلي في المؤلف بوساطة تفسير ، اي بادخال هذه الشبكة في مجموع معنوي اوسع الا وهو : المجموعة الاجتماعية . فمن نموذج العمل هذا انما ينطلق كتاب الإله الخفي Le dieu caché (٥١) ، ومع ذلك فاننا لن نحلل هذا المؤلف الذي يذكر المؤلف نفسه ببعض عناصره الاساسية في العدد الحالي من المجلة .

وفي كتابه: دفاعا عن علم اجتماع للرواية Pour une socoilogie du roman يوسع جولدمن على مستويين ما في دراسة اجتماعية للرواية من قضايا مشكلة . ففي المستوى العام ، يؤكد ان « قضية الرواية هي اذا ان نجعل مما هو مجرد وخلقي (القيم) في وجدان كاتب روائي العامل الاساسي لمؤلف لا يستطيع هـذا الواقع ان يوجد فيه الا في صيغة باطن يوجهه الموضوع . . . او ظاهر جرد من بعض قيمته ولا فرق بين الأمرين »(٥٢) .

ويشتمل هـذا الكتاب من ناحيـة اخرى على دراسة مستفيضة لروايات مالرو . وتنقسم هذه الدراسة بدورها الى قسمين : فمن ناحية تحليل عملي يلقي الضوء على ما لعالم مالرو الروائي من بنية على غاية التناغم والتلاحم ، ومن ناحيـة اخرى ، تحليل يتصل بعلم الاجتماع والتاريخ ، يبين التحولات التي تخضع لها المجتمع الغربي ونظامه الراس مالي في الفترة الممتدة بين عامي ١٩١٢ ــ ١٩٤٥ ، وظهور آليات التدخل والتنظيم التي مارستها الدول في نطاق الراس مالية الغربية ــ وهذا ما يكون حدثا هاما بعد تتابع الازمات دون توقف . هذه التحولات العميقة كان لها ، في راي جولدمن ، اهمية خاصة في المجتمع الغربي عامة وبالاخص تطور ايديولوجية مالرو التي عبرت عنها الى حد كبير في نطاق الرواية . وجولدمن يميز هـذه التحولات كما يلي : « تواري النظرات والآمال الثورية ، وولادة عالم تحتكر فيه نخبة من الاخصائيين الافعال الهامة . . . وتحول المجموعة البشرية الى مجرد اشياء تخضع لتاثير هذه النخبة ، وليس لهـا اية وظيفة واقعيـة في الابداع الثقـافي ولا في الوان الجزم الاجتماعية او الاقتصادية او السياسية ، وصعوبة متابعة الابداع الخيالي في عالم لا يستطيع فيه هذا الابداع ان يتخذ القيم الانسانية العامة دعامة ــ وهذه قضايا تخص بأكملها وبوضوح المرحلة الاخيرة من نتاج مالرو كما تخص تطور مجتمعاتنا المولود »(٥٣) .

في خاتمة هذه النظرة السريعة لتاريخ علم اجتماع الادب ، نجد انفسنا امام السؤال الاولي ، سؤال مدام دوستال : ما العلاقات بين الادب والمجتمع ؟

لقد شعر المرء كل الشعور أننا لم نصادف طوال رحلتنا ما نرمم به فقر النظرية الأولى الذي اشرنا اليه ، ومحاولة المتابعة في هذا السبيل قد تجاوز حدود هذا المقال ، اذ قد يغدو المقصود على وجه التقريب بناء نظرية كاملة(٥٥) . ولكننا قد نستطيع خلافا لذلك ، ان نحل مجموعة من القضايا ، ونقترح كخاتمة بدء برنامج .

فالمؤلفات التي تحدثنا عنها تبدو بما تقوله ، وبما لم تقله بالحري ، على اتجاهين في البحث .

اولهما يتركز في دراسة ميكروسوسيولوجية Murosociologique تتناول فئات تتكون فيها نظرة كونية . ونجد مثالا لها في هذا العدد يتناول ستندال ، والهدف لهذا البحث التجريبي المرتبط بعلم الاجتماع كل الارتباط ينبغي أن يكون دراسة الروابط الواقعية :
médiations concrétes
بين المجموعات والافراد الخلاقين ، وهذه الروابط لها حقا مظهر مزدوج يتصل بعلم الاجتماع وبعلم النفس ، وعليه فهي تعتمد ، في مستوى ما ، على علم النفس التكوني الذي يسمح وحده بالتفلت من الثنائيات الشاذة ، ثنائيات الاجتماعي والنفسي . ومن الأرجح ان نجد في دراسات بياجه نقطة الانطلاق لمثل هذا التعمق النظري الذي ما يزال معدوماً حتى يومنا هذا .

وثاني الاتجاهين الذي قد ينبغي للبحث ان يسلكه قد يؤدي الى المباشرة بقراءة للنص اكثر دقة ، فحتى الوقت الحاضر ـ ما خلا دراسات آورباخ ـ ظل التحليل في مستوى المدلول العام لمؤلف ما . فقد يكون

من الممكن ان نظهر ما هي الامكانات لتبني تقنية بلغ بها حد الاتقان علماء الاشارية sémiologues الذين درسوا الادب ، وعلى اي اسس يمكن التحاور معهم تحاورا تقديا مثمرا .

فحين يوضح بما فيه الكفاية لهذان المظهران الاساسيان من مظاهر البحث في علم اجتماع الادب بدراسات دقيقة يمكن ان نقدر اننا بلغنا مرتبة في الجدية مناسبة ، وذلك بمقدار ما تمحص الفرضية التي تمثلها دائما دراسة أولى لنص ما بادخالها من حيث المنبع في واقع اوسع (قوامه الفئة وبنياتها العقلية او رؤاها الكونية) ، ومن حيث المصب بامكانية التفكير في بنى الوحدات الاشارية structures sémiologiques المستنبطة من النص على أنها من ضمن هذه القراءة .

هوامش

(١) انظر :

1 Mme. de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, p. 295, Éditions Draz.

(٢) انظر :

2 Mme. de Staël, *De l'Allemagne*, tome 1, ch. IV, p. 147, Paris, Flammarion.

(٣) انظر :

3 *Ibid.*, p. 216-217.

(٤) مما هو ذو معنى أن افضل قائمة للمصادر تخص هذا الموضوع الذي يشغلنا ، وهي قائمة هـ. د. دونكان H.D. Duncan ، التي ظهرت عام ١٩٥٢ ، تعطي تحت عنوان : « معالجات عامة لطبيعة النظرات الادبية » ٤٨ عنوانا وزعت عشر سنوات فعشرا وفق الطريقة التالية : قبل ١٩٠٠ (٢) ؛ من ١٩٠٠ – ١٩٠٩ (٤) ؛ من ١٩١٠ – ١٩١٩ (١) ؛ من ١٩٢٠ – ١٩٢٩ (١٢) ؛ من ١٩٣٠ – ١٩٣٩ (٢٢) ؛ ١٩٤٠ – ١٩٤٩ (٦) ؛ وبعد ، ١٩٢ (١) . انظر :

H.D. Duncan, *Language, literature and society*, University of Chicago Press, 1953 .

(٥) كانت هذه المجلة تظهر متضمنة البرنامج التالي : « العمل على الغاء النظام الذي يفضي الى نشوء الحروب الابستعمارية ، والفاشية ، والجور القومي والاجتماعي ». وظهرت من جديد عام ١٩٣٧ مصرحة بالحياد السياسي .

(٦) انظر :

6 V.F. Calverton, *The never spirit*, p. 61, New York, 1925;

وانظر ايضا :

The liberation of American literature.

ولابد لنا من ان نذكر هنا مؤلف ج . كابو J. Cabau المفيد للغاية : المرجع الضائع ، تاريخ الرواية الامريكية *La prairie perdue, Histoire du roman américain* (Éditions du Seuil, 1966) .

الذي يحاول المؤلف فيه ان يتبع تنقيب الروائيين الامريكان السرمدي بحثا عن « المرج » ، الذي يرمز الى العصر الذهبي لقارة امريكا الشمالية .

(٧) انظر :

7 R.H. Pearce, « *Historicism once more* », Kenyan review, 1958.

(٨) في كتابة :

8 *The liberal imagination. Essays on literatur and society* (London, Secker Warburg, 1951).

حاول ل. تريلنغ L. Trilling استنباط العلاقات بين اضطراب المجتمع واضطراب طبائع الشخصيات : « الغيوم التي تشعر بها شخصيات :

Songe d'une nuit d'été et Christopher Sly :

بين فيما يبدو ان لقاء الافراد الذين يقعون في النهايتين المتضادتين من التدرج الاجتماعي ووصول شخص من أصل وضيع الى مكانة سامية كانا يستحضران دائما في ذهن شكسبير اضطرابا شديدا يخص الحواس والعقل . (ص . ٢١) .

(٩) انظر :

9 Jan Watt, *The rise of the novel*, p. 11, Berkeley, University of California Press, 1957.

(١٠) (The novels realism does not reside in the kind of life it presents, but in the way it presents it.).

(١١) انظر :

11 Jan Watt, *op. cit.*, p. 59.

(١٢) انظر :

12 *Ibid.*, p. 15.

(١٣) انظر :

13 L. Löwenthal, Literatur und Gesellschaft, p. 244, Neuwied, Luchterhand, 1964. Édition américaine : Literature, popular culture and society, Prentice Hall, 1961.

(١٤) انظر :

(14) R. Wellek, A. Warren, *Theory of literature*, New York, Harcourt Brace and Co., 1942.

مما هو ذو معنى ان النقاد يهاجمون في اغلب الاحوال المؤلفين الاكثر تشبثا بالالية ليفندوا كل معالجة تستلهم علم الاجتماع ، يهاجمون جريب Grib وسمير نوف Smirnov اكثر مما يهاجمون جرامسي Gramsci او لوكاتش Lukacs ، وهذه هي ، مرة اخرى الظاهرة المألوفة التي تميز التصنيفات التي تستلهم ثنائية الخير والشر .

(١٥) انظر :

15 Alex. Kerne, The sociology of knowledge in the study of literature » The Swanee review, vol. 50, 1942, p. 513.

(١٦) ينبغي ان نذكر فضلا عن ذلك ان يان وات لم يكن هو ايضا مكونا تكوينا امريكيا بل تكوينــا انكليزيــا (كامبردج Cambridge) ، ومثله في ذلك مثل ج. تومسن G. Thomson . انظر اعمال هذا الاخير :

Marxism and poetry, New York, 1946; et *Aeschylus and Athens : a study in the social origin of drama*, London, 1944.

(١٧) انظر :

17 L. Löwenthal, *Literatur and the image of man, Sociological studies of the European drama and novel*, 1600-1900, p. 125, Boston, The Beacon Press, 1957.

(١٨) Cité d'après H.D. Duncan, *op. cit.*, p. 84.

(١٩) انظر :

19 K. Burke, *The philosophy of literatur form : studies in symbolic action*, p. 293, *Bâton Rouge*, Lousiana State University Press, 1941; cité par H.D. Duncan, *op. cit.*, p. 226.

وانظر ايضا :

K. Burke, *A Grammer of motives*, New York, Prentice Hall Book Co., 1945.

(٢٠) مع ان ج.ف بليخانوف G.V. Plekhanov هو « اب للماركسية الروسية » فقد كان له تأثير اكيد في اوروبا كلها . واعماله في الادب ، والادب الدرامي والرسم في فرنسا في القرن الثامن عشر من وجهة نظر علم الاجتماع (١٩٠٥) ، تقترف للاسف الما بنزعتها الاجتماعية الضيقة التي تعرض مداها للشبهة تعريضا كبيرا . انظر ايضا : الفن والحياة الاجتماعية :

L'art et la vie sociale (Éditions sociales, 1949).

(٢١) انظر :

21 F. Mehring, « Asthetisch Streichzüge » Neue Zeit XVII, 1, 1898-1899, Zur Literaturgeshishte, 11, p. 254-255.

(٢٢) انظر :

22 F.Mehring, *Die Lessing Legende*, Stuttgart, Dietz, 1893, cité d'après M. Löwy dans l'édition Dietz (Berlin, 1926, p. 8).

(٢٣) انظر :

23 G. Lukacs, *Die Seel und die Formen*, Berlin, Fleischefl, 1911; *La théorie du roman*, Paris, Gauthier, 1963.

(٢٤) انظر :

24 K. Mannheim *Essays on sociology of knowledge*, London, 1952. The international library of sociology and social reconstruction).

(٢٥)

25 K. Mannheim, *Ideology and utopia : an introduction to the sociology of knowledge*, New York et London, 1936.

(٢٦) انظر :

26 Th. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, p. 7, Amsterdam, Guerido, 1947.

(٢٧) انظر :

27 Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Frankfurt, Suhskamp, 3 vol., 1958,-1965; Prismen : Kulturkritik und Gesellschaft, München, D.T.V. Gmb H, Co, K.G., 1963.

(٢٨) انظر :

28 Th. W. Adorno, *Prismen* ... déjà cité, p. 116.

(٢٩) انظر :

29 Th. W. Adorno, *Prismen* ... déjà cité, p. 116.

(٣٠) انظر :

30 W. Benjamin, *Das Kunstwert im Zeitalter seiner technischen Raproduzierbarkeit,* Frankfurt, Suhrkamp, 1963. Traduction française de M. de Gandillac dans *Oeuvres choisies,* Juillard, 1959, p. 202.

(٣١) انظر :

31 L. Schücking, *Die soziologie der literarischen Geschmackbildung,* Leipzig, Teubner, 1931.

(٣٢) انظر :

32 E. Auerbach, *Das französische Publikum des* 17. Jahrhunderts, München, Münchener Romanistiche Arbeiten, t. 3, 1933.

(٣٣)

33 E. Auerbach, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der Abendländischen Literatur,* Bern, Francke, 1946.

(٣٤) انظر :

34 E. Köhler, *Trobadorlyrik und höfischer Roman,* p. 9, Berlin, Rütten und Laening, 1962.

(٣٥) انظر :

35 E. Köhler, *op. cit.,* p. 7. Voir aussi M. Waltz, « Rolansdslied, Wilhelmslied, Alexiuslied » dans *Struktur und geschichtlichen Bedentung,* Heidelberg, G. Winter, 1965.

(٣٦) انظر :

36 J.M. Guyau, *L'art du point de vue sociologique,* p. 65, Paris, F. Alcan, 7e éd., 1906.

(٣٧) انظر :

37 J.M. Guyau, *op. cit.,* p. 44.

(٣٨) انظر :

38 *Ibid.*, p. XIII.

(٣٩) انظر :

39 J.M. Guyau, *op. cit.*, p. 42.

(٤٠) انظر :

40 J. Bédier, *Les légendes épiques; recherche sur la formation des chansons de geste*, Paris, H. Champion, 2e éd. 1917.

(٤١) انظر :

41 G. Lanson, « *L'histoire et la sociologie* », Revue de métaphysique et de morale, 1904, p. 627-628; Id. p. 269,.

(٤٢) انظر :

42 *Ibid.*, p. 269.

(٤٣) انظر :

43 G. Lanson, *op. cit.*, p. 630-631.

(٤٤) انظر :

44 L. Febvre, *Un destin : Martin Luther*, p. 7, Rieder, 1928.

(٤٥) انظر :

45 *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane*, p. 223, Gallimard, 3e éd., 1944.

(٤٦) انظر :

46 *Ibid.*, p. 14.

(٤٧) انظر :

47 L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle ; La religion de Rabelais*, Albin-Michel, 1952.

(٤٨) انظر :

48 B. Groethuysen, *Les origines de l'esprit bourgeois en France*, 1. *L'Eglise et la bourgeoisie*, Gallimard, 1927, 7e éd., 1956.

(٤٩) انظر :

49 B. Groethuysen, *Mythes et portraits*, p. 91-93, Gallimard, 3e d., 1947.

(٥٠) انظر :

50 P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, p. 25, Galimard, 1948;

وانظر ايضا :

S. Doubrovsky, *Corneille et la dialectique du héros* (Galliimard, 1963),

وهو مؤلف يتبنى فيه المؤلف موقفا اكثر تميزاوذلكباظهارهعبور البطلالارستقراطي كل الارستقراطية (السيد) الى وضعية « تجارية » : « فالمنافسة تتحول الى مساومة ، حيث هي نفسها بضاعة » (ص ١٩١) . وهذا مايسميه دوبروفسكي « الصور من الوجود الاستقراطي (ذاتية الجواهر الفردية) الى الوجود الملكي (الكائن بمشاركة الواحد الاحد) » (ص ٢٠٨) ، وفي هذا العبور الى « التجارة » في العلاقات الانسانية في داخل مسرح كورني Corneille ، انظر ايضا مقال ج . ارمان J. Ehrmann « بنى التبادل في سينا »

« Les structures de l'échange dans Cinna »,

الازمنة الحديثة Lestemps modernes. العدد ٢٤٦ ، عام ١٩٦٦ ، الصفحات ٩٢٩ ــ ٩٦٠ .

(٥١) انظر :

51 L. Goldmann, *Le dieu caché, Etude de la vision tragique* dans les « Pensées » de Pascal et les tragédies de Racine, Gallimard, 1950. Traduction anglaise de P. Thady (London, Routledge and Kegan Paul, 1964).

(٥٢) انظر :

52 L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, p. 22, Gallimard, 1964.

(٥٣) انظر :

53 L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, déjà cité, p. 179-180.

(٥٤) وفضلا عن ذلك اننا لانتقاد الى هذا الصمت الا لان جولدمن يعرض في هذا العدد نفسه عناصر لمثل هذه النظرية .

تاريخ العالم
وعلم النفس الاجتماعي

بقلم : ب . بورشنيف
ترجمة : عبدالكريم ناصيف

١ ـ العبودية والتحرر :

كل ما كتب عن الماضي وكل ما يعرفه العلم عن تاريخ العالم انما هو في خدمة التكهن بالمستقبل .

فهل تقدم لنا معرفة الماضي فكرة موضوعية موثقة عن اتجاه وسرعة تقدم الانسان في التاريخ ؟

يعتقد معظم المؤرخين البورجوازيين ان فكرة التقدم هذه باطلة ، وما يعنون بذلك ضمناً هو ان المستقبل لا يمكن اكتشاف كنهه وحجتهم بالاصل هي ان الثقافات والحضارات ذات اشكال متعددة ، وقد

وضعت بتفصيل متزايد من قبل المؤرخين وعلماء الآثار وعلماء الاعراق البشرية . اذ يتبنى توينبي والمناصرون الآخرون لنظرية « الحلقات » فكرة التقدم النسبي في كل حضارة بمفردها . ويعزون العظمة النسبية للحضارة الاوروبية الغربية وحدها . لكنهم مع ذلك يرفضون فكرة تقدم الانسان المطلق من العصور القديمة حتى وقتنا الحاضر . انهم ينظرون الى هذه الفكرة باعتبارها بطلت وعفا عليها الزمن ، ويعتبرونها ارتدادا الى تعاليم هيجل عن التاريخ بوصفه تقدما في وعي الحرية . غير اننا نتذكر جميعا ، بكثير من الحسرة ، ان هيغل لم يخصص مكانا للمستقبل ، لكونه رأى ذروة العمل ـ اي الوعي ـ الذاتي للفكرة المطلقة وللحرية الشاملة ـ في دولته البروسية .

والواقع ، ان اية نظرية للتقدم تعتبر وليدة اذا كانت ترى الحاضر او المستقبل القريب بوصفه الغاية النهائية . بيد ان المؤرخين الغربيين لا تزعجهم الاخفاقات الماضية لنظريات التقدم المختلفة وحسب بل هم واعون للاتجاه القائم في العلم والذي يمتلك معايير فعلية للتقدم التاريخي العالمي المطلق والملموس : اي مادية ماركس ـ انجلز ـ لينين التاريخية . وهذا يفسر لماذا يركز تاريخ الفلسفة البورجوازية على مكافحة الجبرية ، الحاملة المزعومة لكل النذر العلمية والتاريخية . من هنا كان تعلقهم بالوجودية التي تقول بأن الشرط المسبق للخلاص هو في تقديم فكرة البديل : فالمستقبل دائما موضع اختيار ، اذ يمكننا دائما أن نختار بين طريق وآخر ، وبالتالي ، فان الماضي هو وحده موضع الدراسة العلمية .

غير ان فكرة البديل هذه ، اي ان الانسان يمكن ان يختار بين نوعين متباينين ، وهي الفكرة التي انتشرت تماما بين المثقفين الغربيين لسبب او لآخر ، لا تؤثر بالواقع ، وبأي شكل من الاشكال ، على التعاليم الماركسية اللينينية المتعلقة بالقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي .

ففي المجتمع الراسمالي . يمكن للفرد ان يمضي من طرف الى اخر (وكثيرا ما يفعل ذلك بالواقع) ، مختارا بين اشد أنصار النظام الراسمالي حماسة واشد العناصر الثورية عداء له ، وبامكانه ان يختار هذه الطريقة او تلك ، لان هذه الطريقة ممكنة في ذلك المجتمع . ولكن في غياب المجتمع الراسمالي . تظهر الخيارات الاخرى ويمكن للفرد او بدون تعقب آثار الجبرية ، ان يختار بين مواقع وطرق تفكير مختلفة ـ انما يختار فقط من بين تلك الطرق الطريقة المعقولة موضوعيا في تكوين اجتماعي ـ اقتصادي معين ، وفي مرحلة تاريخية معينة . وهو قد يلتحق بأية جماعة موجودة او ممكنة الوجود ، فيختار التكلم بالفرنسية ولو كان يحيا في بلد لا يعرف احد فيها تلك اللغة ، او في زمن لم تعد الفرنسية موجودة .

وبغض النظر عن المبادىء التي يستخدمها المؤرخ في تحديده للمراحل، فانه سيرى أنها تزداد قصرا مرحلة بعد مرحلة . فالمرحلة الحجرية الحديثة اقصر من القديمة العليا والعصور الوسطى اقصر من القديمة الخ وتلك اشارة واضحة الى قانون التسارع الشامل .

ان الفكرة المادية عن التقدم تتبع بعض السمات التي نجدها في سيرورة التقدم ككل .

واحدى سمات التقدم المطلق هي ارتفاع انتاجية العمل . صحيح ، ان هذا يمكن تتبعه فقط حين تقارن كافة المراحل بعضها ببعض . لكن مما لا مجال للشك فيه ان العمل كان اكثر كفاءة وفعالية في المجتمعات الشرقية القديمة ولدى اليونان والرومان مما كان عليه في المجتمعات البربرية والمشاعية البدائية السابقة ، وقد أكد عالم الآثار هذه النقطة بصورة جازمة تماما . كذلك ازدادت كفاءة العمل عموما في العصور الوسطى بالمقارنة مع العصور القديمة وفي العصر الحديث بالمقارنة مع الوسيط . اذن ، لكل تشكل اقتصادي ـ اجتماعي تال انتاجية عمل اعلى من التشكل السابق .

على ان هناك جانبين لمشاعة الكفاءة : تحسن وسائل الانتاج والتبدلات المرتبطة ارتباطاً وثيقا بها في نفسيات وسلوك العاملين . والعلاقة بين هذين الجانبين لاهي ضئيلة ولا بسيطة . اذ ، بالتحليل النهائي ، تدل عملية الانتاج الاكثر تعقيدا على ارادة عقلية اكبر ، ارادة لا يمكن التوصل اليها الا حين يكون العامل مهتما بالنتيجة النهائية لجهده .

ففي الازمنة المشاعية البدائية كان الجيل يتبع الجيل دون أي تغير واضح في قوى الانتاج . اما العبودية فقد غيرت نظام الانتاج : اذ أصبح العبيد الذين انتزعوا من قبائلهم واسرهم والذين يرون انفسهم مجبرين على اطعام اقربائهم العاجزين ، منفصلين عن شعائرهم واديانهم القبلية ، هؤلاء الهمج ، بناة الدلمانات(١) والامزجة الحجرية البسيطة غدوا بناة الاهرامات والمقامات والسيركات والقنوات المائية والطرق والمدن.مع ذلك كان امام العبد خطر اكبر يتمثل في تدميره لادوات عمله اكثر من تحسينها وفي العصور الوسطى ، كان لدى لفلاحين والحرفيين ، رغم خضوعهم للاقطاع وقهرهم ، الحافز لان ينفذوا مخططاتهم الخاصة : فكانوا يعتنون بأدواتهم ، ويدخلون عليها تحسينات صغيرة ، الامر الذي ادى ، بفعل التراكم عبر السنين ، الى تقدم تكنيكي تدريجي كان هو المسؤول عن تحقيقه . اما في العهد الراسمالي فقد اهتم العمال بكسب الحد الاقصى للاجور ، وبالتالي ، اهتموا بنوعية وكمية انتاجهم ، وبتحسين مهاراتهم وتطوير أساليب العمل في الخطة او اية آلة اخرى . وبالاجمال ، فقد كانت هذه هي نقطة البدء بالنسبة لتصاميم الالات الجديدة . انما يتوفر للعمال في البلدان الاشتراكية الحديثة مادة اكبر بما لا يقاس : حوافز سيكولوجية وايديولوجية لرفع انتاجية العمل .

---

(١) الدلمان : نوع من القبور الحجرية البسيطة .

اي بعبارة اخرى ، يرتبط نمو الناتج ارتباطا تاريخيا ، بنمو الحوافز وبالتالي بالتغيرات التي تطرأ على الموقع الاجتماعي للعمال . فالاقنان في العصور الوسيطة او فلاحو الاقطاع كانوا اكثر حرية من العبيد في العصور القديمة والعامل المأجور في النظام الراسمالي اكثر حرية من سابقه ، وهذا ما دفع بالمؤرخ الذي يركز انتاجه على الطبقات العاملة ، ليس على العليا منها وحسب بل الدنيا ايضا ، لان يستنتج ان التقدم في التاريخ يسير بخط موات للتحرر التدريجي للناس (رغم أن ذلك خادع اقتصاديا) . فايقاع التحرر كان ، بالواقع ، متسارعا . وهذا ما جعل من الممكن والضروري نفي كل التبدلات السابقة بفضل اول تحرر خالص للعمال عند الانتقال الى الاشتراكية .

هنا ، يكتشف المؤرخ السمة الثانية التي يمكن ان يشاهدها المرء في سيرورة التقدم على النطاق العالمي ، وهي سمة وثيقة الصلة بالاولى ، ومعيار ثان لا يمكن فصله عن الاول . فعناصر التحرر لم يمنحها الحكام او السادة كهبة للشعب بل ان الشعب انتزعها منهم انتزاعا بالكفاح العلني او السري . لقد كان كل انجاز من الانجازات يمهد الطريق لانجاز اكبر بشكل من الاشكال ولفعالية اكبر ، وكان تاثير الجهد العام يتزايد بتقدم التاريخ .

والدليل المؤشر على التقدم انما كان القوة المتنامية ، الوحدة، التنظيم وقدرة الجماهير على الحسم في كفاحها ضد من اضطهدوها واستغلوها . اذن ، تقدم الحرية هو تقدم في فعالية الكفاح من اجل التحرر . ففي المجتمعات البدائية كان اي امرىء يجرؤ على مقاومة الاعراف والتقاليد التي لا تقهر يحكم عليه بالنفي او الموت ولم يكن العبيد يجدون فرصة واحدة لابداء رأيهم حتى بالشغل الذي كان يكسر ظهورهم . رغم ان هناك حالات سجلها التاريخ ، استطاع فيها هؤلاء العبيد ان يدبوا الرعب في قلوب اسيادهم . كما أن فلاح الاقطاعي الذي كانت علاقته محدده

بسيده بعقد يهدده بالطرد من الارض ، انما كان يعتمد على حقوق جماعته القانونية ويلجأ احيانا الى اعمال العنف كالحرق والقتل والعصيان ثم جاء العامل المأجور ليناضل ضد الراسمالي بصورة اكثر فعالية وذلك عن طريق الاضرابات ، الهجرة ، والمشاركة في الحركات الثورية الجماهيرية

في المجتمع المشاعي البدائي ، كان بامكان « المتمرد » اذا وجد شيء من هذا القبيل ، ان ينفس عن سخطه بالانفصال عن اقربائه لا غير وفي المجتمعات الشرقية القديمة ، ومجتمعات اليونان والرومان ، كانت جماعات السوقة تقاوم الاضطهاد عن طريق هيئات المساعدات المتبادلة الاولية التي كانت ما تزال موجودة حينذاك ، وحتى عن طريق هيئات العبيد المستوردين .

لقد رأى عالم الاقطاع انواعا واشكالا كثيرة من الجماعات والتنظيمات التي انشاها القرويون وسكان المدن المضطهدون لكي يدافعوا عن انفسهم ويكافحوا المضطهدين . واخيرا ، شكل العمال في العالم الراسمالي نقابات واحزابا اثبتت فيما بعد انها قوة اجتماعية فعالة للغاية .

وتبعا لذلك ، فقد تزايد التأثير السياسي للمكافحين من اجل التحرر مع تقدم التاريخ ، متحولا بصورة تدريجية من مقاومة السلطة الى النضال من اجل السلطة . وكان ثمة خط يوازي هذا الخط ويسير الى جانبه الا وهو قدرة العمال المتنامية على خلق ايديولوجية وثقافة تقابل الاحتكار الثقافي والايديولوجي للطبقات الحاكمة وتعاكسه .

غير ان هذا الضغط المتزايد للطبقات الدنيا لم يكن يعني ، عموما ، انها ستصبح تدريجيا سيدة الموقف . فالتأثير التاريخي غير مباشر دائما اذ يجبر الضغط الطبقة القوية اقتصاديا والمسيطرة سياسيا وكذلك الايديولوجية والثقافة التي تعكس مصالح هذه الطبقة ، على الاعتراف بها . وحينما يتغير الضغط فان الافكار المرقلة تتغير هي الاخرى .

فتاريخ الطبقات الدنيا القلقة جعل الطبقات العليا مثلها . وكما قال هيغل ، ثم كرر ماركس ساخرا : « الاشخاص السيئون في المجتمع ، اي جماهير العامة غير المتعلمين هم الذين خلقوا ، نتيجة لقلقهم ، تحركا ربما لم يكن ليوجد تاريخ بدونه » .

ويمكننا ايجاز كل ما سبق بما يلي : كان التاريخ السابق جهدا متواصلا من قبل السادة لايقاف مسيرة التاريخ .

وتاريخ الطبقات العليا ، اي التاريخ الذي مايزال يبدو للبعض انه هو التاريخ الصحيح ، ليس أكثر من تاريخ اولئك الذين كانوا يسعون لاعاقة التاريخ . وحينما كانوا يجرون اية تغييرات ، فانهم كانوا يفعلونها كرها ، قائمين بادنى حد من التراجع ، وليس اكثر من الحد الادنى .

لقد سخر اوسكار وايلد قائلا ان صعوبة المراس ، من وجهة نظر اي امرىء يعرف التاريخ ، هي الفضيلة البشرية الرئيسية . فالتقدم بات ممكنا عبر صعوبة المراس مقرونة بالتمرد والثورة . وانه لراي غريب ان يصدر عن اوسكار وايلد الا انه يحوي قبسا من الحقيقة ، على الاقل بالنسبة لاي امرىء يعرف التاريخ فعلا .

لقد حاول علم النفس الاجتماعي الغربي ان يرجع جوهر كافة الظواهر الاجتماعية ـ النفسية الى الفعلين الاكثر اساسية اي بالتحديد ، القسر والتقليد . وبذلك راى دور كهايم الجانب الاجتماعي الخاص من النفسية في القسر ، بينما رآه تارد في التقليد ، في حين جمع بعضهم الاخر بين الاثنين .

ان علم النفس الاجتماعي العلمي السوفيتي يتجاهل هذه الآليات عميقة الجذور والهامة جدا بال[illegible] . بل هو ينقب اعمق واعمق . انه يعتقد ان صعوبة [illegible]راس وعدم التبعية ، بالنسبة للمؤرخ ، فعلان اكثر

اهمية من القسر والتقليد . انهما العاملان النفسيان الاساسيان اللذان يحققان القوانين الاقتصادية الملموسة للتقدم في المجتمع الانساني . وفي كل تشكل اجتماعي ـ اقتصادي لاحق ، يزداد دور هذين العاملين الاساسيين ويعظم .

انه امر معروف ان المجتمع الانساني ، ظل لآلاف السنين ، مجتمعا غير ـ متعاد ، اي لا يقوم على مبدأ استغلال المنتجين المباشرين للقيم المادية من قبل مالكي وسائل الانتاج . وانشطار المجتمع الى طبقات متعادية انما حل بظهور العبودية .

وبهذا المعنى ، فان وجود النظام اللاطبقي في الماضي يؤكد على الصفة الانتقالية تاريخيا للعداء الطبقي . وهي حجة قوية من حجج المنطق الديالكتيكي لصالح الشيوعية العلمية .

مع ذلك ، وحين نلقي نظرة على التقدم التاريخي للانسان ، ينبغي علينا ان نؤكد على الدرجة العليا التي تجرد بها هذه الثلاثية الديالكتيكية وتلحظ غياب السمات الجذابة في الماضي البدائي .

ان التعبير الذي كان شائعا في السابق « شيوعية بدائية » بات يضايق السمع الان وسقط من نطاق الاستعمال فطالما كانت السيادة للراسمالية فان البقايا المثالية تقريبا للمجتمعات البدائية تظل قائمة كاتهامات ضد البورجوازية لكن ، حين تغدو الاشتراكية واقعا ، لن يكون لذلك ضرورة بعد .

تقوم النظرية العلمية للتقدم على حقيقة اساسية هي ان الحرية في بعض النواحي وبصورة اساسية النواحي الاجتماعية ـ النفسية ـ كانت متيسرة في المجتمعات البدائية اكثر مما هي في مجتمعات العبيد . ذلك ان كل الحكايا التي تحكى عن الحرية ، واستقلال الفرد في المجتمع ما قبل

الطبقي ، انما هي مناقضة للحقيقة . فالحياة الروحية حينذاك جعلت ظروفهم الحياتية ابأس ما يمكن ان تكون عليه . غير ان أولئك الهمجيين كانوا يتأثرون بروايات المسافرين الرومانتيكيين الذين كانوا وحدهم يمنحونهم سمات مثلهم الاجتماعية .

والواقع ان كل شيء كان يختلف عما نتطلع اليه في عصرنا هذا اذ كان الانسان غارقا في البؤس ، وكانت تجربته ضئيلة الى حد لا يذكر .

وفي قعر الجماعة البدائية ، كان الانسان في بعض النواحي ، اكثر عبودية من عبيد الايام التي تلت . لقد كان مستقلا ومحبا ـ للحرية فقط بالنسبة للاعداء الخارجيين . اما في نطاق القبيلة والعائلة فان التقليد والتبعية كانا هما القاعدة ، وكانت صعوبة المراس وعدم التبعية هما الاستثناء النادر . لقد وصف انجلز ، الذي اولى اهتماما خاصا للاشياء البدائية ، الموقع والظرف الحقيقي الذي كان يعيشه الانسان البدائي بالكلمات المقتضبة التالية : « ظلت القبيلة هي الحدود الفاصلة بالنسبة للانسان ، فكل ما يتعداها غريب عليه : ان القبيلة ، بأناسها ومؤسساتها هي شيء مقدس لايجوز انتهاك حرماته ، وهي قوة عظمى اضفت عليها الطبيعة صفتها هذه ، أما الفرد فيبقى لديها خاضعا بمشاعره وتفكيره وأعماله خضوعا مطلقا . ورغم ما يمكن ان يبدو عليه اناس هذه المرحلة من اثارة للعجب بالنسبة لنا ، الا انهم لا يختلفون بأي شكل من الاشكال ، بعضهم عن بعض ، فهم مربوطون ، كما يقول ماركس ، « بالحبل السري للجماعة البدائية » .

لقد ظهرت جذور ما ندعوه اليوم بحق الاستخدام قبل فترة طويلة من العبودية . ولم يكن ذلك قسريا ، بل كان نوعا من التبعية الطوعية يتم دون أدنى اشارة من الاحتجاج .

اما الاستعباد الداخلي الذي ظهر قبل فترة من العبودية ، ايضا ، فقد وصفه كثير من المفكرين الذين راقبوا القبائل البدائية ورصدوا

تصرفات افرادها . لقد توصل توماس ستريلو ، الذي عاش سنوات كثيرة ضمن قبيلة اراندا الاوسترالية ودرس طقوسها واساطيرهاالخاصة، الى استنتاج مفاده ان التقاليد الدينية و « طغيان » القائمين عليها ، شيوخ القبيلة ، كانت تحبط كل الدوافع والتخيلات الخلاقة ، مما كان يؤدي الى لامبالاة عامة وخمول ذهني . اذ ربما كانت الاساطير المقدسة تنتقل كلمة من جيل الى جيل ، دون ابداع اساطير جديدة ، كما كانت الطقوس تبقى دون تغير . اي لم يكن النطاق الفكري للقبيلة يتوسع البتة .

ونحن نقول ان الخوف أحيانا وعدم الراحة بحضور صاحب سلطة هما من العلائم التي ترافق سيكولوجية العبد . غير انه من الملائم اكثر ان نفترض ان « حق الاستخدام الطوعي » (وهو تعبير ابتكره لابويتي الكاتب الفرنسي الذي عاش في القرن السادس عشر) اي سهولة الانقياد التي كانت تقبل كشيء طبيعي وبالتالي كشيء لا يعيه الفرد ، مايزال يكمن اعمق بكثير في النفس . وتلك هي نقطة البدء في التقدم التاريخي العالمي ــ النطاق حين ننظر اليه باعتباره عملية تحرر الانسان . انها ، ان شئت القول ، الصفر المطلق الذي دام زمنا طويلا جدا .

فعندما غدت العبودية ناشئة من الخوف اي قمع ارادة المقاومة (سواء كان ذلك خوفا من الجلد او من روح غامضة) اعتبر ذلك خطوة على طريق التقدم . لكن حتى تلك النقطة كانت الخدمة الطوعية تسود حياة الجماعات ، القبائل ، الشعوب ، بدءا من تشكل النظام البدائي ما قبل الطبقي وانتهاء بانحلاله . وهي ماتزال عائقا من عوائق الكفاح ضد الاستعمار والامبريالية لدى الشعوب المعاصرة التي ما تزال تحتفظ ببقايا اسلوب الحياة الابوي (البطريركي) القديم . فالمستعمرون وتجار العبيد يستفيدون من هذه الطواعية وهم يمجدون ، انما ليس دون سبب ، الصورة العاطفية للعبد المخلص « العم توم » .

فمن جهة ، كان يعيق مسيرة التاريخ كل من كانت بيده سلطة ونفوذ كما كان يعيقها ، من جهة اخرى ، العبيد الخاضعون روحيا ، الذين يسهل اقتيادهم .

لقد روى شخص مشهور في غينيا ، يدعى ناكوايتي ، القصة التالية : « كان جميع اجدادي عبيدا ، وانني لاتذكر جيدا الخوف العبودي الذي كان يشعر به والداي دائما . وقد كنت افكر دائما أن اصعب شيء في الدنيا هو التغلب على هذا الخوف . كما كنت افكر انه اذا ما فعل الناس هذا فانهم سيشعرون بالقوة » . في هذا القول نقطتان مهمتان بالنسبة لعالم النفس . الخوف خطوة الى الامام ، لانه علامة من علائم الصراع فيما بعد بين السيد والعبد ، علامة على انهيار عادة الخضوع والرغبة في الطاعة ، اما الانتصار على الخوف العبودي فهو مرحلة تالية تبين ان الناس قد غدوا واعين لقوتهم .

وبالرجوع الى مقولة الـ « نحن » السيكولوجية ـ الاجتماعية ، يمكننا القول أن التقبل السهل لطغيان العادات والتقاليد هو تعبير عن الـ « نحن » الاولية الاشد بدائية التي تتغير حينئذ الى ولاء التابع او خوف العبد وتصبح نقيضة ذاتها ، اي التخلي عن الـ « نحن » والتبعية لسلطة غريبة ما . نرى هذا في تحول الثروة المادية وانتقالها من شخص الى اخر . فالناس في العائلة البدائية او الفئة الاقليمية يتخلون عن ثرواتهم لتحول التقاليد هذا التخلي الى عمل مقدس ـ تضحية . ومع تقدم الزمن ، اصبح افراد الجماعات ، وبصورة تدريجية ، عبيدا لطقوس التضحية . لقد وجد التحويل الاجباري للناتج قبل زمن طويل من وجود العبودية والاستغلال . وتحويل الملكية هذا لم يكن دائما عملا متفقا عليه من الطرفين ، بل غالبا ما كان يتم من طرف واحد . فالغزوات الضارية وتحصيل الجزية والاسترقاق لم تظر كلها الا بعد أن رفض الناس التخلي بملء ارادتهم عن ثمار جهودهم او عن جهودهم ذاتها . وحين ذاك فقط اجبروا على التخلي بفعل القانون والخوف .

تبعا لذلك ، فاننا ننظر الان الى ظهور الدول مالكة ـ العبيد في الازمنة القديمة من زاوية مختلفة . فعلى الصعيد النفسي ، كان العبيد الاوائل هم أولئك الذين قاوموا العبودية العادية حينذاك ، لانهم اضطروا لان يصبحوا ، قانونيا ، عبيدا مقيدين بالسلاسل ، ومجبرين على العمل . ورغم أن هذا قد يبدو نوعا من المفارقة ، الا ان العبيد كانوا ، مبدئيا ، متمردين وثائرين . اذ لم يظهر نظام العبيد حتى بدأ الناس الكفاح من اجل حقوقهم ، وكان ذلك حين بات يتوجب عليهم أن يركعوا على ركبهم ؛ لقد كان التخويف هو الوسيلة المعتادة للحصول على الطاعة . وكان عبيد روما القديمة مشبعين تماما بالخوف ، غير أن الاسياد ايضا كانوا يخافون من عبيدهم . وللسيطرة على الموقف ، فقد سنت الطبقات الحاكمة قوانين وصنعت أسلحة وابتكرت آلهة ووصايا . وقصارى القول ، ظهرت انظمة العبيد حين حاول الناس ان يقاوموا العبودية .

وما ان ندرك هذه النقطة ، حتى نرى التقدم التاريخي العالمي ـ النطاق بصورة اكثر وضوحا من وجهة نظر علم النفس الجماهيري . لذا ، ليس التحليل السيكولوجي للتقدم مجرد تكرار للحقائق البديهية المستمدة من الاقتصاد السياسي ، رغم أنه لا يتعارض معها . فنحن نجد في بحث انجلز « أصل العائلة ، الملكية الخاصة والدولة » تعبيرا شائعا قدم في الترجمات الاولى بصيغة « اشكال العبودية الثلاثة » ويدل على العبودية في العصور القديمة ، الاقطاعية الوسيطية ، والعمل المأجور في العصر الراسمالي ، الا انه يقدم في الترجمات الاخيرة بصيغة « الاشكال الثلاثة للاستعباد » وهذا أخف تعبيرا . فالاشكال الثلاثة للعبودية جميعها كانت عبارة عن مراحل متعاقبة في النضال ضد العبودية ، لا تتسم بالتغييرات في شكل الانتاج والشروط الموضوعية الاخرى للحياة الاجتماعية وحسب ، بل ايضا بالاضعاف الداخلي للانسان .

وبما أننا تطرقنا هنا للعلاقة بين المعتقدات الاساسية للاقتصاد السياسي ومشاهدات علم النفس الاجتماعي ، فقد يكون مناسبا ان ننوه

بالخطأ الذي قـد يرتكبه عالم الاقتصاد اذا ما كان يتعامل مع وحدة ثابتة نفسيا وتاريخيا ـ الانسان الاقتصادي ـ اي الانسـان الذي يسيّر اعماله وفق نفس المبادىء الاولية ، او لنكن اكثر تحديدا ، وفق مبدأ اساسي واحد هو الاختلاس والبحث عن المال. يدرس الاقتصاد السياسي العلاقات الموضوعية بين الناس في الانتاج الاجتماعي . وحده العقل التافه او المذهب ما قبل العلمي هو الذي يمكن ان يرى هذا على انه علم صنع المال . فهذه نظرة بورجوازية ضيقة . لقد كانت العلاقات الاقتصادية الملموسة ، وخاصة في العصور ما قبل الراسمالية الاولى ، تقوم بين غالبية الناس ـ وفي العصور القديمة بين كل الناس ـ على تحويل الملكية والاتلاف بدلا من التملك والشره . وانه لامر يثير السخرية ان نخلط بين المادية التاريخية والنظرة القائلة بأن كل الناس يسعون وراء المنافـع المادية فقـط . فسيكولوجية الشره المالي انما جاءت في اعقاب سيكولوجية تحويل الملكية المتلافة والتوازن المدقق . لقد كان الاقتصاد السياسي للتشكيلة المشاعية البدائية يقوم على الهبات المجانية . غير ان التشكيلات المضادة التاليـة ظهرت ، لتعكس هذه السيكولوجية : فاليد العاملة ونتاجها وكل الثروة كانت تصادر مصادرة اجبارية . اذ تحمل الوثائق الباقية من العصور الوسطى الشهادة على وجود قوانين ومراسيم ، غريبة بالنسبة لوجهة النظر المعاصرة ، تحدد من حق تقديم الهبات ، اي التخلي عن الملكيـة تلقائيا . ولسوف نتذكر ان الصناعيين والتجار الروس كانوا يبددون ثرواتهم المكتسبة تبديدا دون حساب ، وربمـا لان الاجداد السابقين لـم يطوروا سيكولوجية الاقتصاد . فما هي الهبات في العصر البدائي وما هو التبديد ؟ كلاهما يعبر عن موقف مفاده ان كل الناس المحيطين بنا هم « خاصتنا » ، يمتون لـ « نحن » . وبالمقابل ، فان التحويل كاستجابة للتعويض ، وتضخم الانا الكبير للغاية ، يتطابق مـع موقف الـ « همَ » تجاه الناس الاخرين جميعا . وما يزال هناك حتى في

ظل الراسمالية ، جماعة صغيرة هي العائلة ـ تسودها ، على العموم ، سيكولوجية الـ « نحن » الاقتصادية ، اي التحويل المجاني للثروة والرعاية . مع ذلك ، فان هذه المجموعة الصغيرة « نحن » تتفتت بسرعة، بتدخل الشؤون الاقتصادية الى حد يدفع فيه الاطفال من قبل والديهم للقيام بالاعمال المنزلية . وبقدر ما يصبح الشخص انسانا ـ اقتصاديا يحسب كل شيء اكثر واكثر ، بقدر ما تقل قدرة هذا الشخص على فعل الخير اكثر .

يعري « راسمال ماركس » لنا ، العلاقات الخفية الخاصة بالنهب ، التجريد من الملكية والعبودية التي تشكل اساس علاقات التعويض والانصاف . وقد فسر ماركس للعمال المأجورين انهم مايزالون عبيدا بالمعنى الاقتصادي الاعمق ، وهو الشعور الذي كانوا يشعرون به قبل ظهور الماركسية الا انهم كانوا عاجزين عن تحديده بالضبط مما نتج عن ذلك ان الجماهير الواسعة من اشباه البروليتاريا ، والفلاحين والشعوب المتخلفة اقتصاديا لم تكن واعية لعبوديتها .

لكن في وقتنا هذا بدأ الانسان يعي بقايا العبودية تلك التي لم يكن يلحظها او يشعر بها وبالتالي كان يتقبلها بدوافع سيكولوجيته البدائية الموروثة . ذلك ان الاستعمار والامبريالية وتزييفات السياسات والمعتقدات . . الخ . لم تعد قوية كما كانت ، بل فقدت الكـ[illegible]ـن قوتها . وبالتالي فان قبضتها على الانسان المستضعف قد [illegible] اخت[illegible] وهذا ما يفسر لماذا تسارع خطا التاريخ .

ان الانسان الآن يلقي بأثواب العبودية المكشوفة ، كما يلقي بالعبودية المقنعة بقناع الحريات الراسمالية .انه يتغلب على العبودية الخارجية وعلى البقايا الداخلية لسيكولوجية العبد . وهناك ثلاث قوى كبرى ، ذات ترابط واضح ، تتحد وتنظم الجهد : معسكر البلدان الاشتراكية ، نضال الشعوب المضطهدة من أجل التحرر الوطني وتحركات الطبقات الكادحة في البلدان الراسمالية .

لكن دعنا نعود الى ما قلناه في البداية أي : دراسة تاريخ العالم تساعد على التكهن بالمستقبل . فكيف يمكننا ان نقدر استقرائياً هذا الاتجاه ؟ .

ها هنا نظرية لروبرت او بنهايمر ، احد ابرز رجال العلم في القرن العشرين : « في المجتمعات الاشد بدائية : اذا صدّق المرء ما يقوله علماء الدراسات البشرية يكون الدور الاساسي للطقوس والدين والثقافة ، هو إيقاف التغيير تقريبا ، اي ان يقدم للكائن الاجتماعي ما تقدمه الحياة للكائنات الحية بطريقة سحرية ، اي نوعا من الاتزان ، القدرة على البقاء سليماً لا مساس به ، الاستجابة اقل ما يمكن للتوترات والتغيرات الجارية في العالم من حوله ، اما في الوقت الحاضر فان الثقافة والتقاليد تطرح لنفسها هدفاً اجتماعياً وفكريا مغايراً تماما ، إذ ان الدور الاساسي لمعظم الاعراف الحية والفاعلة الآن ، هو بالضبط ، توفير ادوات التغير السريع . وهناك اشياء كثيرة تلتقي معاً لتحقق هذا التغير في حياة الانسان لكن ربما كان الشيء الحاسم هو العلم ذاته » .

والآن لنضع هذا بمصطلحات علم النفس الاجتماعي . التاريخ لن يتباطأ ابداً ، بل على العكس سيستمر بكسب زخم اكبر ووسائل القسر والإكراه ستتساقط واحدة بعد الاخرى ، كما سيكون الرهان العلمي هو الأداة الوحيدة لجمع الناس والربط فيما بينهم . وما من شيء يمكن فعله إزاء ذلك ، لكن مع الزمن سيتعين على هذا الرهان ان يكون اكثر دقة وإطلاقاً .

وكما ذكرنا من قبل ، فان تاريخ العالم هو التعارض الهائل بين الكائنات ما قبل الانسانية ، ما قبل التاريخية « هم » والانسان الحديث او بالأحرى عالم البشر الذي ظهر بسرعة . لقد ظل الانسان ، عبر آلاف السنين ، يرفض أن يكون ما كان عليه من قبل . وفي هذه المسيرة بدات الحدود الفاصلة بين الجماعات البشرية المختلفة تغدو أقل تميزاً ، وتصبح

اكثر قابلية للنفاذ والتغير ، في حين غدا الشعب بحد ذاته ، وذلك بعكس الماضي وبصورة اكثر تميزاً ، الـ « نحن » الرئيسية التي تتغلب عليها المرة تلو المرة الفاعلية البشرية العقلانية .

٢ ــ التاريخ العام والتواريخ الخاصة

الجنس البشري هو الجماعة التي ما يزال علينا ان نمعن النظر بها .

هذه هي المقولة الفاصلة او الفكرة الحدية في التفكير السوسيولوجي كله . ولن تكون هنالك خلاصة كاملة لعلم النفس الاجتماعي إن لم يتناول بالبحث هذه الجماعة الكبرى الشاملة لكل الجماعات . فالناس ميالون للنظر الى الـ « نحن » الخاصة بهم باعتبارها عنصراً يتشكل منه الكل الشامل ، الجنس البشري لكل الناس الذين يعيشون على الارض . إن الامية تنبع من الوعي بالروابط التي تربط حركات الطبقة العاملة والتحرر الوطني والاشتراكي في بلد من البلدان بالحركات المشابهة في كل ارجاء العالم ، مقروناً بالاعتقاد ان تبادل المساعدة على النطاق العالمي امر ضروري .

إن للمفهوم القائل بأن الجنس البشري كل واحد ، تأثيراً قوياً على الافكار السياسية والاخلاقية وكذلك على الافكار العلمية والمنطقية وما يمت لها من عواطف .

وقد كانت فكرة العالمية جزءاً من التفكير السياسي منذ العصور القديمة . إنما اخفقت كافة المحاولات لإقامة امبراطوريات عالمية . وظلت كثير من القبائل والشعوب خارج متناول فاتحين كبار كالاسكندر المكدوني مثلاً . غير ان الناس ، بدءاً بالرواقيين تقريباً ، وانتهاء بالاشخاص السياسيين والايديولوجيين والطوباويين الكثر في العصور الوسطى والحديثة ، كانوا يتوقون لوحدة أو توحيد الجنس البشري .

ان علم الاخلاق ، لكونه جزءاً من الفلسفة ، يتكلم عن الانسان بصورة عامة وليس كفرد في مجموعة « نحن » تقابل مجموعة « هم » ولعل بامكاننا القول ، بالواقع ، ان فكرة الاخلاق الفلسفية تدين بوجودها لفكرة الجنس البشري . وحين ينفصل عالم الاخلاق عن تلك الفكرة ، فانه يتقلص جوهرياً ليرتد الى مجرد العادات .

وفكرة الجنس البشري ماثلة بقوة في حقيقة العلم ، وفي كل برهنة وفعل من افعال المنطق . فالحقائق التي لا نزاع فيها تشكل منذ ديكارت الاساس لأعمق حركات امكانية ـ البرهنة الفكرية العلمية والاعتراف بالضرورة والالزام المنطقيين ، وهذه الحقائق انما تدل على الانسان ، اي كل امرىء باستثناء الاطفال ومرضى العقول . وما من عالم يمكن فهمه بدون افتراض طبيعة عامة للفكر موجودة لدى كل الشعوب والافراد ، بغض النظر عن الفوارق في السمات الثقافية والتاريخية . وما ان يتم إغفال هذا حتى تتوقف الحقيقة عن ان تكون حقيقة ، بل تصبح مجرد عادة ، تقليد لا يلزم الجميع وبالتالي ليس له صفة شمولية . وهكذا ، فان مفهوم الجنس البشري ككل واحد هو شرط مسبق من شروط العلم ، بل الاكثر من ذلك ان مفهوم العلم ، ايضاً ، يتطلب العقل البشري ككل لكي يمكن النظر بمفهوم الجنس البشري .

من جهة اخرى ، ورغم انه بفضل بعض الجوانب الاساسية لجوهرنا نرجع انفسنا الى هذه الجماعة الواسعة العريضة ، هذه « النحن » الهائلة ، فانه لا يمكننا القول ما اذا كانت موجودة على صعيد الواقع ام غير موجودة ، لان التاريخ بمجمله هو مجموع تواريخ البلدان ، تواريخ الشعوب والحضارات . إذ تستخدم كلمة « تاريخ » بالمفرد إلا انها تفهم بالجمع ، وتواريخ العالم التي تتقدّمنا بين الفينة والفينة ليست ، من حيث الجوهر ، تاريخاً واحداً ، بل هي تواريخ كثيرة ، تواريخ ، شأنها شأن الخيوط تتشابك احيانا واحيانا أخرى تتوازى .

إن هدف المؤرخ تقليدياً ، هو ان يكتشف تاريخ بلاد من البلدان ولكي يكون متاكداً ، فانه قد يدون تاريخ موضوع اكثر خصوصية نازلاً حتى تدوين تاريخ فرد من الافراد . لكن الجميع يتفقون على ان موضوع البحث في هذه الحالات إنما يقرره الجو المحيط . وبالمقابل ، ينظر الى بلاد بعينها باعتبارانها « جزيء أولي » من السيرورة التاريخية . فكلمة « بلاد » تعني الآن جماعة سكانية اقتصادية ، شعباً او امة ، اي جماعة عرقية واحدة. إنما تعني على الاغلب دولة او إقليماً له حدود خاصة حسب مفهوم المدرسة الالمانية للدولة التاريخية . والاكثر من ذلك يتم إظهار ارض الدولة المعاصرة على خلفية من حقب تاريخية بعيدة ـ حين لم تكن البلاد موجودة بعد ، سواء بالمعنى الطبقي او بالمعنى الاداري ، وحين كانت تشغل أرضها الامارات (التي لم تكن أراضيها بالضرورة تتطابق بحدودها مع الحدود الحالية قيد المناقشة) والقبائل التي كانت تعيش هناك وكذلك الجموع المهاجرة .

وعلى وجه الاجمال ، فان مشكلة تاريخ العالم تعود بنا الى العلاقات بين مجموعات الـ « نحن » والـ « هم » هذه العلاقات التي تشكل نسيجها الصميمي بالذات .

فلكل مرحلة من تطور الجنس البشري وسيلتها الخاصة البارزة من وسائل التبادل الشامل .

إنما وحدها مرحلة الراسمالية هي التي طورت صلات مباشرة تشمل العالم كله كالسوق العالمية مثلاً ، الروابط والعلاقات الاقتصادية الكونية، شبكات النقل والمواصلات والاعلام على مستوى الكرة الارضية .

مع ذلك ، فقد ادى هذا الى خصومات عالمية وتناقضات أيضا . فعمال العالم يقفون وجهاً لوجه امام البورجوازية العالمية . والعهد الراسمالي بدءاً من يوم ظهوره ، كان سبباً لظهور التناقض بين بعض

البلدان الراسمالية والعالم اللاراسمالي ، الـذي تحول معظمه الى مستعمرات لتلك البلدان . كذلك ادت الراسمالية الى حدوث صدامات ليس فقط من اجل التقسيم بل ايضا من اجل إعادة تقسيم كوكبنا بين الدول الراسمالية . فالراسمالية هي السبب في حروب العالم ، لقد انفجرت تناقضاتها في خصام عالمي وقع بين نظامين اجتماعيين ـ اقتصاديين . وينبغي أن نتذكر انه حين كتب لينين في مقالته « حول شعار دولة أوربا الواحدة » ، انه يمكن ان تنتصر الاشتراكية أولاً في بضع دول أو حتى في دولة راسمالية بمفردها ، فانه لم يكن يعني عزل تلك الدولة بل عداءها وتناقضها مع النظام الراسمالي العالمي . لقد كتب لينين: « بعد تجريد الراسماليين من ممتلكاتهم وتنظيم إنتاجهم الاشتراكي، تنهض البرلوليتاريا المنتصرة في تلك البلاد ضد بقية العالم ـ اي العالم الراسمالي ـ لكي تلف حول قضيتها الطبقات المضطهدة في البلدان الاخرى ... » . وهذا يصلح تماماً وينطبق ايضا على العصر الذي يكون فيه نظام اشتراكي كامل ـ لا بلد واحد ـ في مواجهة النظام العالمي لراسمالية الاحتكار .

لم تكن العلاقات الدولية في عهود ما قبل الراسمالية بمثل حالة الصراع التي جعلتها عليها الراسمالية وبسرعة خاطفة ، لكن هذا لا يعني ان فكرة تاريخ العالم غير قابلة للتطبيق على الحقب ما قبل الراسمالية ، وإن يكن ذلك بمعنى مغاير كثيراً . فالعلاقات الشائعة في التاريخ القديم والوسيط انما هي العلاقات السلبية ، اي الارتباط المباشر بين بلد ما وبضعة بلدان مجاورة ، لها هي الاخرى روابط مع بلدان اخرى وهناك قلما كان المرء يستطع رؤية الطبيعة العالمية ـ النطاق للتاريخ ، إلا انها كانت موجودة ، نظراً لأنه ما من بلد ، حتى اصغر واكثر شعوب العالم عزلة ، كان يقع خارج هذه العلاقة السلسلية .

واخيراً ، وحتى في أقدم العصور ،لم تكن العلاقات التاريخية العالمية النطاق تعني النفاذ او التفاعل المتبادل والموضوعي مع البلدان المجاورة

سواء كان ذلك اقتصاديا أو سكانيا أو سياسيا أو ثقافيا ، بل علاقة سلبية اي الصد والانعزال .

وبوسعنا القول ان الجنس البشري ظهر ، في البداية كنسيج ناعم ، خيوطه ، اي الحدود ونقاط الاتصال ، تحمل في الغالب ، شحنة سلبية لم تلق ، بالواقع ، إمكانية الانتشار والتمازج ، وفي مرحلة لاحقة ، بدأ التفاعل الاقليمي يجد موطىء قدم له ، بصورة تدريجية ، انما كان ، لدى التحليل النهائي ، مجرد جزء من النظام السلبي العالمي الذي كانت عناصره غير مدركة له ، إذن ، كان الانعزال هو العامل السائد ، انما كان في ذلك الحين انعزالا سياسياً ، ولهذا السبب فقد كان يتخذ شكل التهديد المسلح للجيران والدفاع ضدهم . فيما بعد ، باتت العلاقات العالمية تحمل شحنة ايجابية ، غازية الانفصالية ، الانعزالية والركود ، محولة التاريخ الى تاريخ ذي صفة عالمية واضحة ، ومؤدية ايضا الى إحداث تناقضات وخصومات عالمية .

هذه هي بعض السمات الديالكتيكية لتطور الظاهرة الذاتية والموضوعية التاريخية ـ الاجتماعية التي افترضناها كأساس لعلم النفس الاجتماعي وحددناها بصيغة « نحن وهم » فتاريخ الانسان لم يصبح بعد ، تاريخ « نحن » واحدة لا يقابلها أحد ، حيث ظاهرة الـ « هم » تقوده الى مجرد التنافس ليس بوصفه تعبيراً عن الانعزال او العداء بل عن المساعدة والتعاون المتبادل. تلك هي نظرتنا لمستقبل الجنس البشري. رغم ان هذا المطمح بتحقيق « نحن » عالمية شاملة تعرقلها القوى المعادية للاشتراكية .

لقد كان التاريخ دائما اكثر من مجرد مجموع تواريخ كثيرة . واليوم ما يزال علم التاريخ بحاجة لمنهج لا تدرس من خلاله تواريخ البلدان وحسب بل التاريخ ككل كما يعطى مكان هام فيه لعلم النفس الاجتماعي.

٣ ـ احتمالات

القسمان السابقان من هذا الفصل هما موجز مختصر لمسألتين تتعلقان بعلم التاريخ ربما تحملان بشارة اكبر بالحل في المستقبل . فتقدم علم التاريخ مرتبط باتساع معارفنا عن القوانين التي تحكم الافعال التاريخية للجماهير بما في ذلك « تمرد الجماهير » ـ محور التاريخ ـ الذي يثير حنق علماء اجتماع بورجوازيين مثل اورتيغاي غاسيت . كذلك سيغدو التاريخ اكثر علمية بمقدار ما يقهر الحواجز التي تقسم الجنس البشري الى أطراف متناحرة . ولا شك ان صعوبات مجهولة كثيرة ستظل تظهر وقوانين جديدة ستكشف إلا انه لا بد اخيراً ان يعود علم التاريخ علماً خالصا يدور حول الجماهير والجنس البشري .

وفي كلا هذين الاتجاهين ، كان التاريخ يتعامل مع الفكرة السائدة « اعداء » و « عدو » . وكانت تلك الفكرة تتفاوت من حقبة الى حقبة وتختلف ولسوف تستمر بالتفاوت والاختلاف . ففي الماضي السحيق ، كان « العدو » هو الانسان البدائي ، الحيوان الذي كانت تتجنبه الكائنات البشرية ، فيما بعد أصبح هذا العدو هو الغريب ، الاجنبي ، ومن ليس من الاقرباء ، وفي المجتمع الطبقي غدا الاعداء هم المضطهدون ، المستعبدون (او ، العكس ، الغوغاء) اضافة الى الاجانب ، الفاتحين ، الاقوام الناطقة بلغات اخرى ، واخيراً ، الغرباء ، الهراطقة ، الوثنيين . لكن بوسعنا الآن ان نتطلع قدماً الى الزمن الذي تحل فيه محل الحروب والخصومات حرب البراهين والحجج ، لكون هذا هو المرادف للتعاون المتبادل بدلاً من العداوة . بذلك ، يمكن وصف الاعداء اي مجموعات الـ « هم » بأنهم زمرة اساسية من زمر علم النفس الاجتماعي لا تقل اهمية عن نقيضتها : « خاصة المرء » والـ « نحن » .

ثمة عملية مناقضة بشكل ما للعداوة ودورها التاريخي هي تضامن الشعب للقيام بالمهام التاريخية الاساسية . إذ حينما تكبر المهمات ،

لا تعود الجماعات الصغيرة ، بل حتى الجماعات التي كانت تبدو حتى الامس فقط كبيرة كفاية ، صالحة بعد . ولسوف يزداد ويستمر بالتزايد عدد الشعوب التي ستندمج في مجموعات الـ « نحن » التاريخية هذه ، لذا فان مهمة علم النفس الاجتماعي الواعدة اكثر هي ان ينقب أعمق وأعمق في الآليات والانماط والقواعد التي تشكل أساس تكوين الجماعات البشرية الكبرى . ترى كيف تصاغ إرادة جماعية هائلة لعدد كبير من الافراد ؟ كيف يمكن الحصول على ذهن مركب مبدع كبير ، ذهن خالص من التناقضات والصدوع ، ذهن يكون نتاج اذهان كثيرة ؟

لنعد الى علم الثورة اللينيني. ان هدفه النهائي هو ان يجمع القطيرات في جداول ، والجداول في تيار ضخم ، ان يوحد مئات الآلاف ضمن عشرات الملايين المندفعة قدما بالاتجاه ذاته ، اي المشحونة بطاقة موجهة نحو نفس الاتجاه . لقد كتب لينين : « اننا نستبدل بطرائق المدرب العسكري القديمة التي كانت تتبع في المجتمع البورجوازي ضد ارادة الاغلبية نظام العمال والفلاحين الواعي ـ طبقيا ، اولئك العمال والفلاحين الذين يوحد بينهم كره المجتمع القديم مع التصميم والقابلية والاستعداد لتوحيد وتنظيم قواهم من اجل هـذا النضال كي يصهروا معا ارادات الملايين ومئات الناس ، المبعثرين ، المتفرقين في ارجاء البلاد الواسعة ـ ضمن ارادة واحدة ، الهزيمة بدونها حتمية ولا مناص منها . ذلك هو معنى مركب الـ « نحن وهم » في الوقت الحاضر . وفي العصور القادمة سيغدو ذلك المعنى اكبر واكبر « فعقول عشرات الملايين من اولئك الذين يصنعون الاشياء » كتب لينين ، « تبدع شيئا ارفع بشكل لا محدود مما يمكن لاعظم عبقري ان يتنبأ به » .

ان حجم وتضامن الجماهير ، في نظر لينين ، هما المعياران الحاسمان عند كل تأدية لمهمة ذات دلالة عالية وهذه الفكرة ، بصورة خاصة ، تتخلل برنامجه الخاص بتوحيد شعوب وجمهوريات الاتحاد السوفيتي وضمان

مصالح الجماعة والعمل المشترك من قبل الطبقة العمالية والفلاحين . غير انه ينبغي ان تعطى الاولوية ، احيانا ، لغة الافكار الخاصة بالامم والطبقات بدلا من ان تعطى لسرعة التقدم . ففي عام ١٩٢٢ كانت نظرة لينين هي « الاتصال بالجماهير الفلاحية ، بافراد الجيش والعمال ، والبدء بالتحرك قدما وان يكن ذلك ببطء لا محدود وغير قابل للقياس ربما اكثر مما نتوقع ، انما بطريقة تجعل الجماهير كلها ، فعليا ، تتحرك قدما معنا » .

بيد ان لينين حذر من ان هذه الوحدة الخالصة لل « نحن » الكبيرة ، صانعة ـ التاريخ يمكن أن تقل قيمتها داخليا بوجود التحفظ والافتقار للاخلاص والصدق سواء في السياسة او الدعاوة او التحريض .

العالم الرأسمالي مشبع بالشك والزيف . والدعاية الرأسمالية ، وكذلك الممارسة الاجتماعية ـ الاقتصادية في بعض النواحي ، تجهد لايجاد احساس بالمصالح المشتركة لدى المالكين والعمال على حد سواء . غير ان هذه التركيبات تبطلها الوقائع ، لأننا ، في اللب ، نرى ما هو اكثر من مجرد التضاد الاقتصادي . وما يمكن ان نأخذه كنموذج في هذا المجال هو الاضراب الذي حدث في ايلول ١٩٦٤ في ورش شركة جنرال موتورز في الولايات المتحدة ، حين كانت المطالب ذات طبيعة سيكولوجية ـ اجتماعية اكثر مما هي ذات طبيعة اقتصادية : فقد اصر العمال على مطالبة اصحاب الشركة بايقاف التجسس واستراق السمع والتعدي على كرامتهم كبشر . فاي دفاع عن مجموعة « نحن » ودية من عمال ومالكين !! ان التجسس على مواطنين زملاء واستراق السمع عليهم والتعدي على كرامتهم هو اشبه بسرطان يحمل الموت والدمار لمجموعة الـ « نحن » وشعور الجماعة .

كان لينين يعتبر قوة الحزب والحكومة السوفيتية في تكاملها :
« فدعايتنا وتحريضنا يجب ان يكونا مكشوفين وصريحين لا مواربة فيهما

ولا خداع » . وقد اصر على انه ينبغي ان يحصل الناس على معلومات صادقة وكاملة وانه ينبغي عدم اخفاء ايـة صعوبات او تقصيرات عن الجمهور ، حينذاك يربط الناس مصيرهم بالحزب والحكومة السـوفيتية ربطا لا انفصال له ضمن وحدة صادقة : « فكون الحكومة السـوفيتية لا تخاف وتتبنى ما تتبناه علنا » كتب لينين « حقيقة تجذب ملايين اخرى من العمال الى جانبها » .

لكن ، في غياب الوحدة ، ينقسم الشعب والحكومة في اعين الجماهير الى « نحن » و « هم » . أما حين يتحد الشعب والحكومة في « نحن » واحدة ، فانه يغدو باستطاعة الحكومة ان توجه طاقة ومشاعر الشعب بالاتجاه الأكثر افادة للمسيرة العامة في اية لحظة من اللحظات . وفيما يلي ما كتبه لينين عـام ١٩١٩ في ذروة الحرب الاهليـة والتخلخل الاقتصادي : « اننا مدينون بانتصاراتنا للنداء المباشر الذي وجهه حزبنا وحكومتنا السـوفيتية للجماهير العمالية ومصارحتها بكل صعوبة جديدة ومشكلة طارئة في حينها ، كما اننا مدينون بذلك لقدرتنا على ان نفسر للجماهير لماذا كان ضروريا ان نكرس كافة الطاقات لناحية معينة اولا ثم لناحية أخرى من الجهد السـوفيتي في لحظة معينة . ولقدرتنا ايضا على حفز طاقات وبطولة وحماس الجماهير ، وتركيز كل ذرة من جهدنا الثوري على واجب السـاعة الأكثر اهمية » .

واذا كانت تلك هي الحالة في بداية الانتقـال من الراسماليـة الى الاشتراكية ، فالامر التالي الذي ينبغي ان يتم هو تفادي الخطأ في الوقت الحاضر : فالاشتراكية ليست سكونا بل تسريعا لا هوادة فيه . وهي ليست ثباتا بل ديناميكية تعني التقدم والنماء بمعدل يتزايد باستمرار ولا تعيقه اية حواجز او عراقيل اجتماعية . فكل تاريخ الانسان ، من حيث معدل النمو ، كان يتبع خطا بيانيا يطابق المتوالية الهندسية ، لكنه

في القرون الاخيرة أبدى تقريبا تسارعا حادا في النمو ، وهذا التسارع هو الذي جعل الجنس البشري اقرب الى الاشتراكية باعتبارها ذلك الجزء من الخط البياني الذي يصبح فيه التسارع بغير حدود او قيود ويكون متصاعدا باستمرار . واذا كنا ننظر لعلم النفس الاجتماعي وتوقعاته من هذه الزاوية ، فاننا سنكون على صواب حين نتكهن أن الديناميكية التاريخية ستفرض متطلبات اساسية على التركيبة النفسية ؛ أولا فيما يتعلق بتضامن الجنس البشري في تنفيذ المهام المتوجبة عليه ، وثانيا بالنسبة لقابلية الحركة في الانتقال من جملة شروط معينة الى جملة شروط جديدة .

ولسنا نجافي الحقيقة حين نقول ان ظواهر علم النفس الاجتماعي التي تغطيها افكار التكون الذهني والعادات الراسخة سوف تتلاشى . اذ يجب النظر الى النفسية البشرية في المجتمع الاشتراكي باعتبارها اكثر قابلية للحركة مما هي نفسية اليوم . وذلك نابع من ديناميكية الحياة الموضوعية .

نظرية حق الأم

وصلتها بعلم النفس الاجتماعي

بقلم: إريك فروم
ترجمة: محمود منقذ الهاشمي

الدلالة المعاصرة لنظرية حق الأم:

إن القول بأن نظريات باخوفن حول حق الأم ومجتمعات النظام الأمومي قد لاقت القليل من الاهتمام في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين يفسر الظرف الذي لم يهتز فيه النظام الأبوي في اوربا وامريكا حتى نهاية الحرب العالمية الأولى ، وعلى ذلك فإن الفكرة بان النساء هن مركز البنية الاجتماعية والدينية كانت تبدو لا معقولة وغير جديرة بالتصديق . وللسبب نفسه ، فإن التغيرات الاجتماعية والسيكولوجية التي اخذت موقعها في الأعقاد الأربعة الأخيرة توفر السبب الذي به نعلم لماذا اخذت مشكلة النظام الأمومي تبعث اهتماماً جديداً

وشعيداً ؛ ويبدو الآن فقط ان التغيرات التي تحدث تتطلب تقويما جديدا للأفكار التي ظلت معلقة اكثر من مائة سنة . وعلى اية حال ، فقبل الكتابة عن التغيرات ، دعوني اقدم للقارىء غير المطلع على باخوفن ومورغان مقدمة وجيزة لرايهما في مبادىء مجتمع النظام الأمومي وقيمه .

إن المبدأ الأمومي عند باخوفن هو مبدأ الحياة ، الوحدة والأمن . والمرأة ، باهتمامها بطفلها تتجاوز في حبها ذاتها وتمتد الى الكائنات البشرية الأخرى ، وتبرز كل مواهبها وخيالها لحفظ الوجود الجميل للكائن الانساني الآخر ، ومبدأ النظام الأمومي هو مبدأ الشمول ، على حين أن النظام الابوي هو نظام القيود . وفكرة الأخوة الشاملة للانسان متأصلة في مبدأ الأمومة ، ولكنها تغيب مع نمو المجتمع الابوي . والأمومية اساس مبدأ الحرية والمساواة الشاملين ، واساس الأمن والانسانية اللطيفة . وهي كذلك اساس الاهتمام المبدئي بالخير المادي والسعادة العالميـة(١) .

وعلى نحو متميز تماما وصل مورغان الى النتيجة(٢) بأن النظام الملكي لدى هنود أمريكا ـ المشابه لما هو موجود في آسيا وافريقيا واوستراليا ، كان قائما على مبدأ النظام الامومي ، واكد ان ارفع اشكال الحضارة « ستكون تكرارا ، ولكن اعلى مستوى ، لمبادىء الحرية والمساواة والإخاء التي يتميز بها النظام القديم » . وحتى هذا التقديم الوجيز لمبادىء الدولة الامومية يجب ان يوضح لماذا اعلق مثل هذه الاهمية على التغيرات السيكولوجية ـ الاجتماعية التالية(٣) :

١ ـ إخفاق النظام الاستبدادي ـ الابوي في تأدية وظيفته ، وعجزه عن منع الحروب الكبيرة والمدمرة والديكتاتوريات الإرهابية ؛ وتصوره في العمل لمنع الكوارث المستقبلية ، كالحرب النووية ـ البيولوجية ـ الكيميائية ، والمجاعة في اجزاء كبيرة من العالم المستعمَر ، والنتائج الفاجعة لازدياد تسمم الهواء والماء والتراب .

٢ ـ الثورة الديمقراطية ، التي الغت البنى الاستبدادية التقليدية ، واستبدلتها بالبنى الديمقراطية . وقد سارت عملية التحول الديمقراطية الى جانب انبثاق المجتمع التكنولوجي الفني الذي لا يتطلب اساسا الطاعة الشخصية بل يقوم على اساس العمل الجماعي والموافقة اليدوية .

٣ ـ ثورة النساء ، التي وإن لم تكن كاملة ، قطعت شوطا كبيرا في تنفيذ الافكار الراديكالية لحركة التنوير حول مساواة الرجال والنساء . وقد سددت هذه الثورة ضربة قاسية للسلطة الابوية في البلاد الراسمالية بالاضافة الى بلاد محافظة كالاتحاد السوفياتي .

٤ ـ ثورة الاطفال والمراهقين : في الماضي لم يكن بوسع الاطفال ان يتمردوا الا بطرق غير وافية ، كالامتناع عن الاكل ، والصياح ، والإمساك، والبول في الفراش ، والعناد العام ؛ ولكنهم وجدوا منذ القرن التاسع عشر الناطقين بلسانهم (بستالوزي ، وفرويد ، وسواهما) الذين أكدوا ان للأطفال إرادتهم وعواطفهم ويجب أن ينظر اليهم بجدية . واستمر هذا الاتجاه بقوة وتبصر متزايدين في القرن العشرين، واصبح الدكتور بنجامين سبوك ناطقهم ذا السلطة والنفوذ . وبقدر ما كان المراهقون وما بعد المراهقين من مثيري الاهتمام ، فإنهم الآن يتحدثون لانفسهم ـ ولم يعودوا اصحاب صوت خضوعي . إنهم يطالبون بحقهم في ان يكونوا مسموعين ، وان ينظر اليهم بجدية ، وأن يكونوا اشخاصا فاعلين لا اشياء سلبية في التنظيمات التي تتحكم بحياتهم . وهم يهاجمون السلطة الابوية مباشرة ، بقوة ـ واحيانا بقسوة .

٥ ـ رؤية فردوس المستهلكين . إن ثقافتنا الاستهلاكية تخلق رؤية جديدة : فلو تابعنا سبيل التقدم التكنولوجي لوصلنا الى نقطة لا تبقى فيها اية رغبة ، او حتى اية مطالب مستحدثة دون تحقيق ؛ وسيكون هذا التحقيق عاجلا ولا يحتاج الى بذل اي جهد . وفي هذه الرؤية تاخذ

التقنية خصائص الام الكبيرة ، وهي أم تقنية غير طبيعية ، ترعى أبناءها وتشبع رغباتهم بهدهدة لا تتوقف (في شكل الاذاعة او التلفزة) . وفي هذا يصبح الانسان من الناحية الانفعالية طفلا ، مطمئنا الى الامل بان ثديي الام سيمدانه باللبن الغزير على الدوام ، وان القرارات لم تعد بحاجة الى ان تكون فردية . بل يتخذها الجهاز التكنولوجي ، الذي يفسره وينجزه التقنيون ، وهم الكهنة الجدد لدين أمومي ناشىء(٤) ، بالتقنية ورتبها .

٦ ــ يمكن كذلك أن نلاحظ بعض النزعات الامومية لدى بعض قطاعات الشباب الراديكالي ــ الكثيرة او القليلة . وليس ذلك لانهم معادون للاستبداد بصرامة وحسب ؛ بل كذلك بسبب اعتناقهم لقيم العالم الأمومي ومبادئه المشار اليها اعلاه ، كما وصفها باخوفن ومورغان . ففكرة الجنس الجماعي (سواء في ضواحي الطبقة الوسطى أم في الكوميونات الراديكالية ذات الجنس المشارك) كانت وثيقة الصلة بوصف باخوفن للمرحلة الأمومية الاولى في البشر . والسؤال يمكن ان يطرح كذلك حول هل كانت النزعة الى تقليل الفوارق الجنسية في الهيئة ، والملبس ، وما الى ذلك ، مرتبطة بالميل الى الغاء الوضع التقليدي للذكر ، والى جعل الجنس اقل استقطابا ، مما يؤدي الى الارتداد (انفعاليا) الى المرحلة ما قبل التناسلية عند الطفل .

ثمة ملامح اخرى تتجه الى دعم الافتراض بأن هناك نزعة امومية متزايدة بين هذا القطاع من جيل الشباب . اذ تبدو « الجماعة » نفسها متخذة وظيفة الام ، والحاجة الى الاشباع الفوري للرغبات ، والموقف السلبي ــ التقبلي الذي يدل عليه بوضوح شديد هاجس المخدرات ، والحاجة الى التجمع والى ملامسة كل الآخرين جسديا ــ يبدو كل ذلك ارتدادا الى رباط الطفل بامه ، وفي كل هذه النقاط لا يبدو جيل الشباب مختلفا عمن هم اكبر سنا كما يظنون ؛ على الرغم من أن لامثلتهم المحتذاة

مضمونا مختلفا وأن يأسهم معبر عنه بصراحة وعدوانية . والعنصر العائق في هذه الامومة الجديدة هو انها مجرد انكار للابوية وارتداد صرف الى النموذج الطفلي ، بدلا من أن تكون تقدما جدليا الى ارفع شكل للامومية. ويبدو ان لجوء هـ . ماركوزه الى الشباب ما هو الا ليظل متفاخرا بأنه الناطق باسم الارتداد الطفلي الى الامومية وانه يجعل هذا المبدأ اشد جاذبية باستخدام البلاغة الثورية .

٧ ـ لعله ليس بعيداعن الارتباط بالتغيرات السيكولوجية ذلك التطور في التحليل النفسي الذي بدأ بتصحيح فكرة فرويد القديمة عن الدور الرئيسي للرابطة الجنسية بين الابن وامه ، والعداء الناجم حيال الاب ، بالفكرة الجديدة بان ثمة رابطة « اوديبية » شديدة مبكرة بين الطفل وامه ، دون النظر الى جنس الطفل ، وقد بينت في الفصل الاول كيف بدأ هذا التطور في كتابات فرويد الاخيرة ، وتبناه الاخرون ، رغم ذلك بحيوية بالغة . واعمال باخوفن ، اذا درسها المحللون النفسيون بعناية ، فسيبرهنون انها ذات قيمة كبيرة في فهم هذا التعلق غير الجنسي بالام .

واود ان اختتم هذه الملاحظات التمهيدية براي نظري . وكما سيرى القارىء في هذا البحث ، فان المبدأ الامومي هو مبدأ الحب غير المشروط، والمساواة الطبيعية ، والتاكيد على روابط الدم والارض ، والحنان والرحمة ، والمبدأ الابوي هو مبدأ الحب المشروط ، والبنية الهرمية ، والفكر المجرد ، والقوانين والدولة البشرية الصنع .

ويبدو ان هذين المبداين قد تعارضا خلال التاريخ بعنف احيانا وانهما قد شكلا ائتلافا احيانا اخرى (كالكنيسة الكاثوليكية ، او مفهوم ماركس للاشتراكية . فاذا تعارضا ، فان المبدأ الامومي يتجلى في التدليل الامومي المفرط للطفل والمحافظة على طفولته ، مما يحول دون ان ينضج نضجا كاملا ، وتصبح السلطة الابوية سيطرة وتحكما قاسيين ، يقومان على خوف الطفل ومشاعر الذنب لديه . هذه هي الحالة في علاقة

الطفل بابيه وامه في الاسرة كما هي في روح المجتمعات الابوية والاomوية التي تحدد بنية الاسرة . والمجتمع الاomومي الخالص يقف في طريق النمو الكامل للفرد ، فيحول بذلك دون التقدم التقني والعقلي والفني . والمجتمع الابوي الخالص لا يهتم بالحب والمساواة ، فهو لا يتعلق الا بالقوانين البشرية الوضع ، والدولة ، والمبادىء المجردة ، والطاعة . وهو موصوف على اجمل ما يكون في مسرحية « انطيغونا » لصوفوكليس ، في شخص ونظام « كريون » ، وهو النموذج البدئي للقائد الفاشي(٥) .

وعلى اية حال ، فعندما يشكل المبدأ الابوي والمبدأ الاomومي تآلفاً ، فان كلا من المبدئين يتلون بالاخر : يتلون الحب الاomومي بالعدل والعقلانية، والحب الابوي بالرحمة والمساواة .

واليوم يبدو ان الحرب مع السلطة الابوية تدمر المبدأ الابوي ، مقترحة العودة ، الى المبدأ الاomومي بطريقة ارتدادية وغير جدلية . ولا يكمن الحل التقدمي القابل للتطبيق الا في مؤالفة جديدة بين الضدين ، مؤالفة يحل فيها محل التضاد بين الرحمة والعدل اتحادهما على ارفع مستوى .

★ ★ ★

منذ ان صدر بحث « حق الام » لباخوفن في ١٨٦١ اخذ يتقاسم الشهرة مع كتابين بحثيين ظهرا في الوقت نفسه تقريبا وهما : « أصل الانواع » لداروين و « نقد الاقتصاد السياسي » لماركس (كلاهما صدر في ١٨٥٩ ، وقد بحثت هذه الاعمال الثلاثة في فروع علمية متخصصة ، الا انها احدثت ردود افعال من الباحثين والناس العاديين تتجاوزالحدود الضيقة لاختصاصاتها .

وبقدر ما كان ماركس وداروين ومايزالان من مثيري الاهتمام ، فان هذه الحقيقة واضحة ولا تستلزم اية ملاحظة اضافية . اما حالة باخوفن

فهي اشد تعقيدا لعدة أسباب . واولها مشكلة « النظام الامومي » تبدو قليلة الصلة بالمسائل التي كانت حيوية للمحافظة على المجتمع البرجوازي وثانيها ان الموافقة الحماسية على نظرية النظام الامومي قد أتت من فئتين كانتا في جوهرهما متعارضتين أيديولوجيا وسياسيا . وكان اول مكتشفي باخوفن وممجديه هم الفئة الاشتراكية ـ ماركس وانجلس وبيبل وسواهم . ثم ، بعد أعقاد من الغموض النسبي ، أعاد اكتشافه وتمجيده الفلاسفة المعادون للاشتراكية من امثال « كلاجس » و« باوملر » .

ووقفت الثقافة الرسمية في تلك الايام على النقيض من هذين الطرفين ، مشكلة على نحو عملي موقفا صلبا من الرفض او التجاهل الكلي ـ حتى بين النواب الذين يتبنون وجهة النظر الاشتراكية من امثال هايزيش كونوف . وفي السنوات الاخيرة لعبت مشكلة النظام الامومي دورا متناميا باستمرار في الابحاث العلمية . بعضها يتفق مع فكرة النظام الامومي ، وبعضها يرفضها ، وتكاد كل هذه الابحاث تكشف الارتباط الانفعالي بهذا الموضوع .

وانه لمن المهم ان نفهم لماذا أثارت مشكلة النظام الامومي مثل هذه الاستجابات الانفعالية وكيف ارتبطت بالمصالح الاجتماعية الحيوية . ونود كذلك أن نكشف النقاب عن الاسباب الضمنية التي جعلت الفئة الثورية والفئة المعادية للثورية تتعاطفان مع نظرية النظام الامومي . وعند ذلك نستطيع ان نرى الصلة الوثيقة بين هذه القضية والدراسة المعاصرة للبنى الاجتماعية وتحولاتها .

ومما يجمع المواقف المعارضة للنظام الامومي بعدها عن المجتمع البرجوازي الديمقراطي . ومن الواضح أن هذا البعد ضروري للمرء اذا اراد أن يدرس البنية الاجتماعية ويفهمها من خلال الاساطير والرموز والمؤسسات الشرعية وما الى ذلك ـ وبالتأكيد اذا كان هذا المجتمع

يختلف جذريا عن المجتمع البرجوازي لا في الملامح المميزة فحسب بل كذلك في السمات النفسية الاجتماعية الاساسية . ولقد راى باخوفن نفسه هذا بوضوح شديد . وكما يقول في « المقدمة » :

(ان فهم ظواهر النظام الاومي لا يمكن ان يتحقق الا بشرط واحد . فعلى الباحث ان يتخلى تماما عن افكار زمانه ، وعن الاعتقادات التي ملأ بها نفسه ، وان ينتقل الى صميم عالم من الفكر مختلف كل الاختلاف . . ومن الواضح ان الباحث الذي يتخذ مواقف الاجيال الاخيرة نقطة لانطلاقه سوف يبتعد عن فهم الزمن البدائي . (٦)

لقد كان شرط باخوفن واضحا ولا شك عند من رفضوا عصرهم ـ سواء انظروا الى الماضي بوصفه فردوسا مفقودا ام نظروا بعيون الامل الى المستقبل الافضل . على ان نقد الحاضر لم يتناول الا الشيء الذي اسهم فيه الفريقان المتعارضان والمواليان لنظرية حق الام . وتفترض الخصومة الحادة بين الجماعتين على كل نتيجة اساسية مخالفة للاخرى بأن تباين العناصر المتغايرة يجب ان يؤخذ في الحسبان سواء بالنسبة الى نظرية النظام الاومي ام الى الموضوع الذي تعالجه. فاحدى الجماعتين تركز على وجه من النظرية بوصفه العنصر الحاسم ، بينما تركز الجماعة الاخرى على وجه آخر ، وعلى هذا النحو تمكن كلاهما من ايجاد الاسباب للدفاع عن النظرية .

التفت الكتاب المحافظون من امثال باوملر الى الماضي من اجل مثلهم الاجتماعية . فماذا كانت اسباب تعاطفهم الشخصي مع نظرية النظام الاومي ؟

يقدم انجلس اجابة واحدة بالاشارة الى ـ وبنقد ـ موقف باخوفن في صالح الدين الذي يعبر عنه باخوفن نفسه بوضوح :

(ثمة رافعة عظيمة واحدة لكل الحضارات ، وهذه الرافعة هي الدين . فكل ارتفاع وكل سقوط للوجود الانساني انما ينبثق من حركة ناشئة في هذا العالم الاسمى .(٧) .

ولا ريب ان هذا الموقف ليس نموذجيا عند باخوفن وحده . ولكنه ذو اهمية جوهرية لنظريته ، التي تفترض وجود ارتباط وثيق بين النساء والعاطفة الدينية :

(اذا كان على المرحلة الاومية بوجه خاص ان تحمل هذا الطابع الكهنوتي ، فما ذلك بسبب الطبيعة الانثوية الجوهرية ، فالاحساس العميق بالحضرة المقدسة المتحد مع الشعور بالحب ، يضفي على المرأة ، ولا سيما الام ، التقوى الدينية التي هي اشد فعالية في اشد الازمان همجية .)(٨)

وهكذا يرى باخوفن الاستعداد الديني « نزعة » متميزة عند الانثى ، والدين سمة خاصة في النظام الاومي . ولم ينظر باخوفن الى الدين على انه ببساطة فضيلة عبادية ووعي . ومن ابرز افكاره رايه بأن البنية الممنوحة من النفس الانسانية مرتبطة بدين معين ــ على الرغم من انه ينزل العلاقة العالية ويستمد البنية النفسية من الدين .

والجانب الرومنتي في نظرية باخوفن يبدو بأشد الوضوح في موقفه من الماضي : انه يوجه حبه وانتباهه ، الى حد بعيد ، الى اناى ماض للبشرية ، فيجعله مثاليا ، واهم من ذلك انه يرى احترام الموتى من ابرز السمات الرئيسية في الثقافات الاومية ، وادعاها الى الاعجاب . وفي معالجته للنظام الاومي الليسي ، يلاحظ ان « اسلوب حياة الامة بكاملها يمكن ان يبين في موقفها من عالم الموتى . وديانة الموتى لا تنفصل عن احترام المرء لاسلافه ، وهذا الاحترام لا ينفصل عن حب التقاليد ووجهة النظر القديمة التكون . »(٩)

وهو بتجذره العميق في العبادات الامومية الدينية الارضية يجد « تأكيدا شديدا للظلام ، وللجانب الميت في حياة الطبيعة » ، هو خاصية من خصائص الاستشراف في النظام الامومي . ويشير باوملر الى الفارق بين الاستشراف الرومنتي والاستشراف الثوري في هذه النقطة :

« اذا اراد المرء ان يفهم الاساطير فيجب ان يكون لديه شعور عميق بقوة الماضي . وبالطريقة نفسها ، اذا اراد المرء ان يفهم الثورات والثوريين فيجب ان يكون لديه ادراك عميق للمستقبل والقوة الكامنة فيه . على المرء ، لفهم الطبيعة الصحيحة لهذا الاستشراف ، ان يرى بوضوح ان ذلك ليس هو الفهم الوحيد الممكن للتاريخ . فبالشعور العميق بالمستقبل قد يتكون لدى المرء فهم آخر للتاريخ ـ فهم يشتمل على الجهدالذكوري الفعّال ، والنشاط الشعوري ، والاهداف الثورية . وفي النظام اللاحق يقف الانسان حرا غير مقيد في الحاضر ولا يخلق المستقبل من العدم . وفي النظام السابق يكون الانسان مطوقا بكامل « دورة الولادة » لتحدر السلالات وللعادات التي جللتها قداسة القِدَم ، فهو عضو من بعض « الكل » يفقد نفسه في الثنايا المجهولة للماضي ... وستكون ارادته ميتة ، اذا كان العيش سيصرف على هذا النحو . انهم ليسو موتى وذهبوا من الارض الى الابد . فكل اسلاف المرء مازالوا موجودين . يستمرون في الوعظ ولهم فعاليتهم لدى جماعة احفادهم . »(١٠)

وفي تصور باخوفن للبنية النفسية الامومية والدين المرتبط بها ان الجانب الحاسم هو موقف المجتمع الامومي من الطبيعة ، وتوجهه الى الاشياء الامومية على انها تقابل الواقع الفكري والواقع الروحي .

والنظام الامومي لا ينفصل عن المادة ومرحلة النمو الديني التي لا تعترف الا بالحياة الجسدية ...

(ان انتصار الابوة قد حمل معه تحرر الروح من تجليات الطبيعة ، وتسامي الوجود الانساني على قوانين الحياة المادية . وعلى حين ان مبدا

الامومة يعم كل مناطق الحياة الارضية ، فان الرجل ، بوضعه المتفوق ينسجم مع الفعالية المتولدة ، وينطلق من هذه العلاقة ويصبح شاعرا بندائه الباطني الاعلى . وتعلو الحياة الروحية على الوجود المادي ، وتغدو الصلة بالمجالات الدنيا للوجود مقيدة بالوجه المادي . وتختص الامومة بالجانب المادي من الانسان ، وهو الشيء الوحيد الذي يشارك به الحيوانات ، وينتمي المبدأ الابوي ــ الروحي الى الانسان وحده . وهنا يخترق الروابط الارضية ويرفع عينيه الى اعلى مناطق الكون .)(١١)

وعلى ذلك فان ثمة سمتين تميزان علاقة المجتمع الاومومي بالطبيعة هما: الاستسلام السلبي للطبيعة ، وادراك ان القيم الطبيعية والبيولوجية تقابل القيم الفكرية . وكالام ، فان الطبيعة هي مركز الثقافة الامومية ، والجنس البشري يظل ابدا طفلا عاجزا بازاء الطبيعة .

(في السابق ــ اي في الثقافة الامومية ــ كنا مقيدين بالمادة ، وفي المرحلة اللاحقة ــ اي في الثقافة الابوية ــ نمونا فكريا وروحيا . في السابق كانت لدينا قانونية لاشعورية ، ومن ثم كانت الفردية . في السابق نجد الانغماس في الطبيعة ، وفي المرحلة اللاحقة نجد التعالي على الطبيعة ، وتحطيم الحواجز القديمة ، ونجد النضال المؤلم للحياة البروميثيوسية يحل محل الراحة الدائمة ، والسرور الآمن والطفولية المستمرة في الجسد المعمر . والعطاء الحر للأم هو الأمل البازغ في لغز « ديميتر » ، الذي يدركه القدر الكامن في بذرة الحبة . والانسان الاغريقي ، على العكس ، يود ان يظفر بكل شيء ، حتى أعلى المرتفعات ، دون عون من أحد ، وفي الكفاح يغدو مدركا لطبيعته الا[illegible] . ويتعالى على الامومية التي كان ذات يوم منتميا اليها كل الانتماء ، ويناضل من اجل الوهيته . ولا يعود يبحث عن بزوغ الخلود في المراة الحامل ، فهو الآن ينشده في مبدأ الخلق الذكوري ، الذي يضفي عليه الالوهية التي كانت فيما مضى لا تناسب الا الامومة .)(١٢)

ويتلاءم نظام القيمة في الثقافة الاموميةمع الاستسلام للام ،والطبيعة، والارض وما لها من دور رئيسي . وما له شأن هو الطبيعي والبيولوجي ، ولا شأن للروحي ، والثقافي ، والعقلي . ووسع باخوفن هذا الخط من الفكر على اكمل صورة اوضحها في مفهومه للعدل . فعلى النقيض من القانون البرجوازي ، حيث حوّل فيه المجتمع الابوي « الطبيعة » الى مطلق ، يتميز القانون الطبيعي الامومي بهيمنة القيم الفريزية ، الطبيعية ، القائمة على صلات القربى ، وليس في القانون الامومي ميزان منطقي معقول للاثم والكفارة ، بل يسوده مبدأ « تاليون » الطبيعي ، مبدأ عودة الرغبة من اجل الرغبة .

ونقطة الخطر في روابط الدم في « القانون الطبيعي » الامومي تظهر على نحو مؤثر في تفسير باخوفن ل « اوريستيا » لاسخيلوس . ف « كليتمنسترا » من اجل عاشقها آجيستوس قتلت زوجها اغاممنون لدى عودته من الحرب الطروادية . فانتقم اوريستس، ابن اغاممنون وكليتمنسترا من جريمة القتل الامومية بقتل امه . والارينات (او الفوريات) ، وهن الآلهة الاموميات القديمات اللواتي انهزمن الآن ، يلاحقن اوريستس لاماتته ؛ ومن جانب آخر يدافع عنه الالهان الجديدان للنظام الابوي الظافر ، وهما ابولو واثينا اللذان نشآ من رأس زيوس بدلا من رحم الام . فما النزاع الجوهري هنا ؟ ان في قانون النظام الامومي جريمة واحدة فقط هي : الاعتداء على رابطة الدم . ف « الارينات » لا يلاحق الزوجة الخائنة لانها « كانت لا ترتبط بالدم بالرجل الذي قتلته » . والخيانة مهما كانت قذرة لا تهم الارينات . ولكن عندما يعتدي شخص على صلات الدم ، فليس من ميزان معقول للمحرض الممكن التسويغ او العذر قد يصفحن به عن الفاعل وذلك من منطلق القسوة التي لا ترحم في قانون « تاليون » الطبيعي .

وحكومة النساء هي « حقل الحب ورابطة الدم مقابل حقل ابولو الذكوري للعمل الشعوري المدروس »(١٣) . ومقولاتها هي « العرف ،

والذرية ، وترابط العيش في القربى والتناسل . »(١٤) وهذه المقولات قد استخدمت على نحو ملموس في اعمال باخوفن . وهي قد نقلت من التفكير الفلسفي وارتفعت الى البحث العلمي في الوثائق الاختبارية لعلم الاعراق البشرية (الانثولوجيا) ، الذي اكتسب بذلك اهمية جديدة . والمفاهيم الغامضة للطبيعة وأسلوب الحياة « الطبيعي » قد وضعتها الصورة المتماسكة للام والنظام القانوني المتمركز حول الام والذي يمكن اثباته تجريبيا .

ولم يشارك باخوفن ببساطة في وجهة نظر الرومنتيين المتجهة الى الماضي والمتمركزة حول الطبيعة . فقد تبنى احدى الافكار الخصبة للرومنتية وجعلها مرتكزا لاعماله وطورها الى حد يتجاوز ما كانت تعنيه في الفلسفة الرومنتية . وكانت هذه الفكرة هي الفارق بين الذكر والانثى، حيث يبدوان نوعين يختلفان اختلافا اساسيا في الطبيعة العضوية وفي المجالات النفسية والروحية والفكرية ، وبهذا المفهوم كان الرومنتيون (وبعض ممثلي المثالية الالمانية) يقفون وقفة معارضة تماما للافكار الشعبية المعتنقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر — ولا سيما في فرنسا .

وكانت الفكرة الرئيسية للنظريات الاولى تتلخص في العبارة : « الارواح لا جنس لها » . فقد اختبرت كل تلك الكتب علاقة الرجل بالمراة ، وكانت النتيجة هي نفسها على الدوام . فالذكر والانثى لا يمثلان نوعين يجعلانهما جزءين منفصلين في الفكر والنفس . وعندما توجد الفوارق النفسية بين الرجال والنساء كانت تفسر بانها نتيجة اختلاف التربية والتثقيف . فكان هذا العامل هو الذي يجعل الرجال والنساء مختلفين ، ويجعل في الوقت نفسه جماعة تختلف عن الاخرى في الحياة الاجتماعية .

وكانت هذه الفكرة العامة عن التماثل الجوهري بين الجنسين مرتبطة ارتباطا وثيقا بمطلب سياسي ، لعب بدرجات مختلفة من الشدة دورا

هاما في عصر الثورة البرجوازية . وكان المطلب هو تحرير المرأة ، ومساواتها الفكرية والاجتماعية والسياسية . وانه لمن اليسير ان نرى كيف تشابكت النظرية مع القضية السياسية في هذه الحالة . فالنظرية القائلة بأن المرأة والرجل متماثلان شكلت الاساس للمطالبة بمساواتها السياسية . ولكن سواء اكان المطلب معبرا عنه ام كان ضمنيا ، فان مساواة المرأة كانت تعني انها ، بجوهرها ، مماثلة للرجل في المجتمع البرجوازي . وعلى ذلك فان التحرير لم يكن يعني ان تكون حرة لتنمية امكاناتها ومزاياها الخاصة ، التي لم تكن معروفة حتى ذلك الوقت ؛ بل على العكس ان تكون متحررة لتصبح رجلا برجوازيا . والتحرر « الانساني » للمرأة كان يعني في الواقع تحررها لتصبح ذكرا برجوازيا .

ومع النمو السياسي الرجعي حدث تغير في نظرية العلاقة بين الجنسين و « طبيعة » الرجل والمرأة . وفي ١٧٩٣ أغلقت نوادي النساء في باريس . وحلت محل نظرية التماثل النفسي الاساسي الفكرة بأن ثمة فارقاً « طبيعياً » راسخاً بين الجنسين .

ومع الرومنتيين الجدد توسع مفهوم الفارق الجوهري بين الذكورة والانوثة بالإحالات الى المشكلات التاريخية والاجتماعية واللغوية والاسطورية والفيزيولوجية . ويبدو ان كلمة « امراة » قد خضعت لتغير يتعارض مع المثالية الالمانية والرومنتية في اول عهدها . وعلى حين ان « المرأة » كانت تدل في السابق على صفتها عاشقة، وعلى اتحادها بتجربتها في « لإنسانية » الاصيلة ، فانها شيئاً فشيئاً اخذت تعني « الام » ، والارتباط بها هو العودة الى « الطبيعة » والحياة المنسجمة في رحم الطبيعة .

كانت حركة التنوير قد إنكرت الفوارق الجنسية في النفس ، ونادت بالمساواة بين الجنسين ، وعادلت الكائن الإنساني بالذكر البرجوازي . وهذه النظرية كانت تعبيراً عن مساعيها الى منح النساء الحرية والمساواة

الاجتماعيتين . وعندما عزّز المجتمع البرجوازي مكاسبه ، وتراجع عن مواقفه السياسية التقدمية ، لم يعد بحاجة الى نظرية تقدم الفوارق بين الجنسين ، لكي تكون اساساً نظرياً للمطالبة بعدم المساواة الاجتماعية بين الجنسين . ولكن عندما تعمقت النظرية سيكولوجياً فان كلماتها الجميلة حول مكانة المراة ... الخ ، لم تخدم إلا في إبقاء المراة في وضعها التبعي بوصفها خادمة للرجل .

وساحاول ان ابين فيما يلي لماذا وكيف يكون المجتمع الطبقي وثيق الارتباط بالسيطرة الذكورية على الاسرة . ولكن سيكون من الواضح أن اية نظرية تقدم الدلالة الشاملة للفوارق الجنسية سوف تلجأ بقوة الى انصار سيطرة الطبقة السلطوية الذكرية . وهنا يكمن سبب من الاسباب الهامة التي جعلت باخوفن يحظى بتعاطف الفئة المحافظة . ولكن تجدر الاشارة الى ان باخوفن نفسه قد انتصر انتصاراً كبيراً على التفسير الرجعي الممكن لنظريته بكشفه مبدأ الفوارق بين الجنسين على نحو جذري واستكشافه البنى الاجتماعية والثقافية الاولى التي كانت فوقية المراة وسيطرتها واضحة فيها .

ومن سمات المفهوم الرومنتي ان الفوارق بين الجنسين لا يندرس على انه مشروط اجتماعياً او انه نما في التاريخ تدريجياً ؛ وإنما هو يفترض انه فارق بيولوجي لن يتغير ابداً ، وقد بذل جهد يسير نسبياً لإشادة الطبيعة الحقيقة للذكر والخصائص الانثوية ، وبعضهم راى ان شخصية المراة البرجوازية انما هي تعبير عن « جوهرها » ، وغيرهم اتبع طريقة سطحية لفهم الفارق بين الذكر والانثى : ف « فيخته » مثلاً ، آمن ان كل الاختلاف قائم على اختلافهما « الطبيعي » في السلوك لدى الفعل الجنسي .

ولقد ساوى الرومنتيون الاواخر بين « المرأة » و « الام » ، إلا انهم ابتعدوا كذلك عن النتائج الغامضة وبدؤوا القيام بالابحاث التجريبية حول

المبدأ الاومي في الواقع التاريخي والبيولوجي . وبعملهم هذا اضافوا الى مفهوم الام عمقاً رائعاً . وباخوفن نفسه بوجه خاص ، على الرغم من انه ملتصق الى حد ما بفكرة « طبيعية » الفوارق بين الجنسين ، قد وصل الى تبصرات جديدة وهامة كذلك . منها ان طبيعة المراة نمت من « ممارستها » الواقعية في الحياة ـ وعنايتها المبكرة بالطفل الضعيف يقتضيها وضعها البيولوجي .

وهذه الحقيقة ، بالاضافة الى الحقائق الاخرى المذكورة آنفا تفترض ان باخوفن ليس من اليسير أن يعد رومنتياً كاملاً ، كما يريدنا كلاجس وباوملر أن نعتقد ، وكما سنرى ، فان مجتمع باخوفن الأمومي «المبارك» يشمل العديد من السمات التي توحي بصلة وثيقة بالافكار الاشتراكية . فمن ذلك أن الاهتمام بمصلحة الانسان المادية وسعادته الارضية يقدم إحدى الافكار الرئيسة في المجتمع الأمومي . ومن نقاط اخرى كذلك فان واقع المجتمع الأمومي كما وصفه باخوفن شديد القرب من المثل والاهداف الاشتراكية ويتعارض مباشرة مع الغايات الرومنتية والرجعية . ومجتمع النظام الأمومي هو عند باخوفن ديموقراطية بدائية حيث النشاط الجنسي متحرر من الانتقاص المسيحي ، والحب والحنو الأموميان هما المبدآن الاخلاقيان السائدان ، وظلم المرء لرفيقه هو اخطر الآثام ، وحيث لم توجد بعد الملكية الخاصة . وكما يشير كيلس ـ كراوتس (١٥) ، وهو يشخص مجتمع النظام الأمومي بالإلماح الى الاساطير القديمة حول شجرة الفاكهة السخية والربيع الرائع : فكلاهما جفّ عندما حولهما الناس الى ملكية خاصة .

وكثيراً ، رغم انه ليس دائماً على الاطلاق ، ما يكشف باخوفن نفسه مفكراً جدلياً . انتبهْ الى هذه الملاحظة : « إن حكومة النساء الديميترية ، من اجل أن تكون محكّة الفهم ، تتطلب افتراض دولة بدائية بسيطة ذات أمور تتعارض مباشرة مع المبادىء الاساسية للطريقة الديميترية في

الحياة ؛ والدولة الاخيرة نشأت من الصراع مع هذا الوضع الاول . وهكذا فان الواقع التاريخي للنظام الأمومي هو الدليل على الواقع التاريخي لنظام المحظيات » (١٦) . وفلسفة باخوفن قريبة من فلسفة هيغل في عدد من النقاط :

« كان التقدم من المفهوم الأمومي للبشر الى المفهوم الابوي اهم نقطة من نقاط التحول في تاريخ العلاقة بين الجنسين ... وفي تأكيدنا على الابوية نحرر الروح الانسانية من ظواهر الطبيعة ؛ وفي التحقق الناجح للابوية نرفع الوجود الانساني فوق قوانين الحياة الجسدية » (١٧) .

والهدف الاعلى لقدر الانسان هو عند باخوفن « السمو بالوجود الانساني الى نقاء مبدأ الاب الإلهي » (١٨) . وهو يرى ان انتصار المبدأ الابوي الروحي على المبدأ الأمومي المادي قد تحقق تاريخيا في انتصار روما على الشرق ـ ولا سيما على قرطاجة والقدس :

« كانت فكرة رومانية هي التي حثت الاوربيين على إضفاء طابعهم على الارض كافة . وكانت الفكرة ببساطة هي : أن القانون الحر للروح ، وليس اي قانون مادي ، هو الذي يحدد قدر البشر » (١٩) .

ومن الواضح ان ثمة تناقضا صارخا بين باخوفن المعجب بديمقراطية حكومة النساء وباخوفن الارستقراطي ابن مدينة بازل الذي عارض تحرر المراة وقال : « بسبب من الظروف تمهد الديمقراطية السبل دوماً للحكم الاستبدادي ؛ ومثلي الاعلى هو الجمهور المحكوم ، لا من الاكثرية ، بل من افضل المواطنين » (٢٠) وإنه لتناقض يبرز على عدد المستويات المختلفة ، فعلى المستوى الفلسفي نجد الإيمان البروتستانتي والمثالي خصماً للإيمان الرومنتي ؛ ونجد الفيلسوف الجدلي خصماً للميتافيزيقي الطبيعي . وعلى المستوى الاجتماعي والسياسي نجد عدو الديمقراطية خصماً للمعجب بالبناء الاجتماعي الديمقراطي الشيوعي . وعلى المستوى

الاخلاقي نجد نصير الاخلاق البرجوازية ـ البروتستانتية خصماً للمدافع عن المجتمع الذي تسوده الحرية الجنسية بدلاً من الزواج الأحادي .

وخلافاً لـ « كلاجس » و « باوملر » لا يبذل باخوفن جهداً للتوفيق بين هذه التناقضات ، وتركه لها يشكل سبباً من الاسباب التي جعلته ينال الاستحسان الكبير من اولئك الاشتراكيين الذين كانوا يسعون، لا الى الإصلاح ، بل الى التغيير الشامل للبناء الاجتماعي والنفسي للمجتمع .

والعلة في ان باخوفن قد جسّد هذه التناقضات ونادراً ما حاول ان يخفيها مدينة جوهرياً للشروط السيكولوجية والاقتصادية لوجوده الشخصي . واتساع مجاله الانساني والفكري قمين بالتقدير ، إلا انه من الواضح أن ميله الى النظام الامومي قد نشأ عن تعلقه الشديد بامه : فهو لم يتزوج حتى الاربعين ، بعد موت امه . وفضلاً عن ذلك ، فان وراثته عشرة ملايين دولار سمحت له ان يظل بعيداً عن بعض المثل البرجوازية ، وهذا الابتعاد كان ضرورياً لكل معجب بالنظام الامومي . ومن جانب آخر ، فان هذا النبيل الناشىء في مجتمع بازل كان متجذراً تماماً في التقاليد الابوية الراسخة فلم يستطع ان يصلحها بل ظل موالياً للمثل البرجوازية ـ البروتستانتية التقليدية . والرومنتيون الجدد من امثال شولر وكلاجس وباوملر لم يروا إلا باخوفن الذي قدم اللامعقولية، والاستسلام للطبيعة ، والقانون الحصري للقيم الطبيعية القائمة على صلة الدم والروابط الارضية . وحلوا مشكلة تناقضات باخوفن بتبني تفسير أحادي الجانب له (٢١) .

وتبيّن الاشتراكيون الجانب « الصوفي » عند باخوفن ، إلا انّ اهتمامهم وتعاطفهم لباخوفن عالم الاعراق والعالم النفسي ، اي لذلك الجانب من باخوفن الذي تفسّر به اهمية باخوفن في البحث العلمي .

وكان فريدريك إنجلس ، اكثر من اي شخص سواه ، من جعل اعمال باخوفن معروفة في القرن التاسع عشر ، وفي كتابه « اصل الاسرة والملكية الخاصة والدولة » يؤكد ان تاريخ الاسرة يبدأ من تاريخ « حق الام » الذي قدمه باخوفن . ومن الطبيعي انه ينتقد موقف باخوفن المثالي ، الذي يستمد العلاقات الاجتماعية من الدين ، ولكنه يقول :

« ليس لهذا ، على اية حال ، أن ينتقص من قيمة اعماله التي حرثت الارض . لقد كان اول من وضع الحالة البدائية مع حالة الاتصال الجنسي غير المرتبط بالقوانين . وقام بذلك بالإشارة الى ان الادب الكلاسي القديم يقدم لنا عدداً من الدلالات على ان الحالة السابقة تعلو الزواج الاحادي عند الإغريق والآسيويين ، وفي الحالة السابقة ، لم يكن الرجال وحدهم الذين يقومون بعلاقات جنسية مع اكثر من امرأة واحدة ، بل كانت النساء كذلك يقمن بعلاقات جنسية مع اكثر من رجل واحد ، دون أن يعد ذلك مخالفاً . وفضلاً عن ذلك اوى ان خط النسب لم يكن يتبع بالاصل إلا الخط الانثوي ، من الأم الى الام ، وان الشرعية الواحدة للخط الانثوي في النسب قد استمرت طويلاً ـ حتى في عهود الزواج الاحادي عندما قامت المعرفة الابوية على نحو متين . وهذا الوضع الاصلي للام ، الذي كانت فيه الربة الوحيدة للطفل ، ضمن للأمهات (ومن ثم للنساء) ارفع حالة من الحالات التي نلنها منذ ذلك ، ومن المؤكد ان باخوفن لم يوضح هذه الفرضيات توضيحاً كافياً ، وما ذلك إلا لأن نظرته الصوفية تمنعه من ذلك . ولكنه اقامها ، وكانت تلك خطوة ثورية في ١٨٦١ » .

بعد ست عشرة سنة برهن عالم الأعراق الامريكي لويس هـ. مورغان على وجود بناء النظام الأمومي في مناطق مختلفة ، واستخدم المناهج المختلفة كل الاختلاف عن مناهج باخوفن ، ودرس ماركس وإنجلس كتابه « المجتمع القديم » دراسة شاملة ، واعتمده إنجلس اساساً في دراسته للأسرة . وفي تعليقه على نوع النظام الأمومي الذي اكتشفه

مورغان ، يلاحظ إنجلس ان له « الاهمية نفسها لما قبل التاريخ في نظرية التطور عند داروين بالنسبة الى البيولوجيا ونظرية فائض القيمة فيأعمال ماركس بالنسبة الى الاقتصاد » . وقد لا يكون في ذلك كبير ثناء من إنجلس الذي استمر يقول : « اصبحت نظرية النظام الأمومي النقطة المركزية التي يدور حولها العلم كله . فالآن نعرف اين ننظر ، وعم نبحث ، وكيف ننظم مكتشفاتنا ونجمعها » .

ولم يكن إنجلس وحده الذي تأثر باكتشاف النظام الامومي ، فقد خلف ماركس مجموعة كاملة من الملاحظات النقدية حولها ، التي استفاد منها إنجلس في أعماله . واقام ببيل كتابه الرائج « المراة والاشتراكية » على نظرية النظام الامومي ، وعلى نحو مماثل كتب صهر ماركس « بول لافارغ » عن الدور الرهيب لكهنة وحديقة الأسرار الذي كان للمراة في الجماعة البدائية » (٢٢) وقيامها بهذا الدور من جديد في مجتمع المستقبل. واكد كيلس ـ كراوتس ان باخوفن خلف النهضة البرجوازية واستخرج البذور النفسية للنهضة الثورية : نهضة الروح الشيوعية (٢٣) .

بم نعلل موقف الاشتراكيين المؤيد لنظرية النظام الأمومي ؟ نعلله اولاً ، كما لاحظنا سابقاً في ارتباطها بالرومنتيين ، بالابتعاد الانفعالي والأيديولوجي عن المجتمع البرجوازي . وقد اشار باخوفن الى نسبية الروابط المجتمعية القائمة . واكد ان الزواج الاحادي ليس مؤسسة « طبيعية » أبدية على الاطلاق . ورأي كهذا لا يمكن أن ترحب به إلا نظرية ونشاط سياسيان مؤيدان للتغيير الجوهري في البناء الاجتماعي القائم . وكان هذا في حالة باخوفن السياسية الخاصة وجهاً إشكالياً في نظريته :

« يبدو الاقتصار على الرابطة الامومية امراً لا مفر منه ، ومرتبطاً صميماً بنبالة الطبيعة الانسانية وندائها الباطني الرفيع ، ذلك ان الناس يعدونها الحالة الاصلية للعلاقات . والتاكيد على ان ثمة علاقات اشد عمقاً وتحرراً بين الجنسين يعد تفكيراً كئيباً خاطئاً او عديم الجدوى في بدايات

الوجود الانساني ؛ أو ينظر إليه على انه حلم رديء ، من لا يريد ان يتبنى الراي العام ، وان يستغني جنسنا البشري عن الذاكرة المؤلمة للأيام الاولى المخجلة ؟ على ان بنية التاريخ تحفظنا من الاستسلام لمحرضات الكبرياء والانانية ، ومن الشك في تقدم الانسان البطيء المؤلم نحو الاخلاق الأمومية العالية » (٢٤) .

وفضلاً عن ان نظرية النظام الامومي اكدت على نسبية البناء الاجتماعي البرجوازي ، فان جوهر محتواها لم يكن ليحظى بتعاطف الماركسيين . ولكنها قبل اي شيء كشفت عهداً كانت فيه المراة هي السلطة والنقطة المركزية في المجتمع بدلاً من ان تكون عبدة للرجل وموضوعاً للمقايضة ؛ وقد قدم هذا دعامة هامة لتحرر المراة السياسي والاجتماعي . وكانت المعركة الكبيرة في القرن الثامن عشر قد انعشها من جديد اولئك الذين يقاتلون من اجل مجتمع غير طبقي .

وإذا استخدمنا لغة المكتشفات النفسية - الاجتماعية فان البناء الاجتماعي الابوي وثيق الارتباط بالشخصية الطبقية في المجتمع الحاضر . وهذا المجتمع مؤسس الى حد كبير على مواقف نفسية خاصة لها جزئياً جذورها في الدوافع اللاشعورية ؛ وهذه المواقف النفسية تكمل بقوة القسر الخارجي للأدوات الحكومية ، والأسرة الابوية هي من اهم الاماكن التي تنتج المواقف النفسية التي تقوم بالمحافظة على المجتمع الطبقي (٢٥) .

دعوني اركز على اهم وجه ، نحن الآن نبحث في عقدة انفعالية من الممكن ان تسمى عقدة « التمركز حول الاب » . وهي على نحو مميز تشمل العناصر التالية : الاعتماد العاطفي على السلطة الابوية ، المتضمن خليطاً من القلق والحب والبغض ؛ والتماثل مع السلطة الابوية تجاه الافراد الضعفاء ؛ والأنا الاعلى القوي والصارم الذي يقوم مبدؤه على ان الواجب اهم من السعادة ؛ ومشاعر الذنب التي تتوالد المرة إثر المرة من

التعارض بين الأنا الاعلى والواقع ، واثرهـا هو إبقـاء الناس مطيعين للسلطة . وهذا الشرط النفسي ـ الاجتماعي يفسّر لنا لماذا تعد الاسرة عموماً اساس (أو على الاقل من اهم دعائم) المجتمع ؛ وهو كذلك يفسّر لماذا يحظى الهجوم النظري على الاسرة ، من نحو نظرية باخوفن ، بتأييد الكتاب الاشتراكيين .

ومما له اهمية خاصة بالنسبة الى قضيتنا هو الصورة التي قدمها باخوفن وكذلك مورغان عن العلاقات الاجتماعية والنفسية والاخلاقية والسياسية التي تميز بها النظام الاومومي . ولكن على حين ان باخوفن ينظر ـ بحنين الى الماضي ـ نحو هذه المرحلة المجتمعية الاولى ويعدها ذهبت الى الابد ، فان مورغان يتحدث عن اعلى مرحلة من الحضارة التي ستأتي الآن : « ستكون عودة ، ولكن على ارفع مستوى من الحرية والمساواة والأخوة التي تتميز بها الجماعات القديمة » . وباخوفن نفسه يصف بحيوية هذه المزايا من حرية ومساواة وإخاء ، تلك التي توجد في مجتمع النظام الأومومي ، الذي لا تقوم مبادئه على القلق والخضوع ، بل على الحب والحنان (٢٦) .

واعان مفهوم باخوفن الايجابي الاشتراكيين كذلك بالدور الحاسم على الاهتمام بسعادة الانسان الاومومية على الارض كما تمثلت في مجتمع النظام الاومومي ، ومع أن هذه المادية الطبيعية هي على المستوى النظري ذات جذور في نشاط الام المخصص لتحسين الحياة الطبيعية للانسان ، فهي تختلف أساساً عن المادية الجدلية ، ولو كانت تشتمل على مذهب متعة مقبول يفسر لنا لماذا تقبلها بترحاب انصار الاشتراكية .

وتبدو بعض الملاحظات العامة ذات ارتباط نظامي بمبدأ الانعدام الكلي للقيود الجنسية الذي ينسبه باخوفن الى مجتمع حكومة النساء الأولي . ومن المؤكد انه سيكون من الخطأ التمسك بان القيود في المجال الجنسي تنغسّر بجلاء بلغة وجود المجتمع الطبقي وطبيعته ، وان المجتمع

غير الطبقي سيعيد بالضرورة العلاقات الجنسية غير المحدودة التي وصفها باخوفن . ومن جهة اخرى ، فان علينا ان نقول إن الاخلاق التي تستنكر اللذة الجنسية وتنتقص من قيمتها تؤدي دوراً هاماً في المحافظة على المجتمع الطبقي وان اي هجوم على هذه الاخلاق ، كهجوم نظرية باخوفن ، سيكون عاملاً يضاف الى مفهومه الايجابي بين الاشتراكيين .

إن النشاط الجنسي يقدم فرصة من اشد فرص الرضى والسعادة قوة وطبيعية . فلو اتيح له المجال المطلوب للنمو المثمر للشخصية الانسانية ، بدلا من ان تحدّه الحاجة الى المحافظة على رقابة الجماهير ، فإن تحقيق هذه الفرصة من فرص السعادة سيؤدي بالضرورة الى تقوية المطالبة بالرضى والسعادة في مجالات الحياة الاخرى . ومادام اشباع هذه الحاجات الاضافية سيتحقق بالوسائل المادية ، فإن هذه الحاجات نفسها ستؤدي الى تحطيم النظام الاجتماعي القائم . وما يتحد بذلك انما هو الوظيفة الاجتماعية لتقييد الاشباع الجنسي . وبقدر ما هي اللذة الجنسية كذلك فانها تظهر شيئا أثيما ، على حين ان الرغائب الجنسية تظل دوما فعالة في كل كائن انساني ، وتصبح التحريمات الاخلاقية على الدوام مصدرا من المصادر المنتجة لمشاعر الذنب ، التي هي لا شعورية في جل الاحايين ، او منقولة الى امور اخرى .

ولمشاعر الذنب هذه اهمية اجتماعية كبيرة . انها تعلل لنا لم ينظر الى الالم على انه عقاب بسبب الذنب الذي اقترفه الانسان ، بدلا من ان يعد من عيوب التنظيم الاجتماعي . انها تسبب اخيرا الخوف ، والقدرات الفكرية المحدودة عند الناس ــ ولا سيما قدراتهم النقدية ، حين تنمو المصادرة الانفعالية عند ممثلي الاخلاق الاجتماعية .

ودعوني اضيف وجهة نظر اخيرة وثيقة الصلة بالموضوع . إن الابحاث السريرية وعلم النفس التحليلي الفردي قد تمكنا من إعطائنا بعض

الدلائل على ان لكبح الاشباع الجنسي او الموافقة عليه نتائج هامة في دوافع الانسان وبناء شخصيته(٢٧) . فنمو « الشخصية التناسلية » مشروط بغياب القيود الجنسية ، التي تعوق التطور الأمثل للشخص . ومن الخصائص التي تنتمي ولا شك الى الشخصية التناسلية الاستقلال النفسي والفكري ، الذي لا تحتاج صلته بهذا الموضوع الى مزيد من التاكيد . ومن جانب آخر ، فإن كبح النشاط الجنسي التناسلي يؤدي الى نمو او تقوية نزعات غريزية من مثل النزعات الشرجية او السادية او الجنسية المثلية الكامنة ، التي هي ذات اهمية حاسمة في الاساس الغريزي لمجتمع اليوم .

ومهما كانت حالة البحث الحاضرة في النظام الأمومي ، فإنه يبدو من المؤكد ، على اية حال ، ان ثمة بنى مجتمعية من الممكن ان تسمى البنى المتمركزة حول الام . واذا كنا نود ان نفهم البنى الاجتماعية اليوم وتحولاتها ، فإن الانتباه يجب ان ينصب على الايجادات الحاضرة والمستقبلية لهذا البحث .

والكفاح اللبيدي للبشر هو بين « القوى المنتجة » الاجتماعية في المجتمع . وهو بفضل ليونته وقابليته للتغير من الممكن ان يتكيف مع الوضع الاقتصادي والاجتماعي القائم للجماعة — على الرغم من ان ثمة حدودا لهذا التكيف ، والبنية النفسية التي يسهم بها اعضاء الجماعة الاجتماعية تمثل دعامة اساسية للمحافظة على الاستقرار الاجتماعي . ولا ريب أن هذه البنية لا تكون دعامة الا اذا لم تتجاوز التناقضات بين البنية النفسية والبنية الاقتصادية مرحلة البداية ؛ فإذا مرت هذه البداية ، فإن القوى النفسية تتجه الى تغيير النظام او حله ؛ وهي هامة ، رغم أن علينا ان نتذكر ان البنى النفسية للطبقات المختلفة من الممكن ان تكون مختلفة او متعارضة جذريا ؛ وهي تعتمد على وظيفتها في العملية الاجتماعية .

ورغم ان الفرد يختلف نفسيا عن أعضاء جماعته ، بسبب تكوينه الفردي وتجارب حياته الشخصية ـ ولا سيما تجارب طفولته المبكرة ـ فإن القسم الكبير من بنيته انما هو نتاج التكيف مع وضع طبقته ومجتمعه الذي يعيش فيه . ومعرفتنا بالعوامل المحددة للبنية النفسية لطبقة او مجتمع معينين ، ومن ثم بـ « القوى الانتاجية » النفسية المؤثرة في مجتمع معين ، هي متقدمة كثيرا على معرفتنا بالبنى الاقتصادية والاجتماعية . ومن اسباب هذا أن الدارس لهذه المشكلات هو نفسه قد شكلته البنية النموذجية في مجتمعه ؛ وعلى هذا فإنه لا يفهم الا ما يشبهه . انه بسهولة يقع في خطأ النظر الى بنيته النفسية او بنية مجتمعه على انها « بنية انسانية » ، وهو يستطيع أن يلاحظ في يسر ان البنى الدينامية المختلفة صارت في ظل ظروف اجتماعية مختلفة ـ ومن الممكن ان تصير ـ قوى انتاجية مختلفة .

ان دراسة الثقافات « المتمركزة حول الأم » مهمة للعلوم الاجتماعية . لانها تجلب للبنى النفسية النيرة ما هو مختلف كل الاختلاف عما نلاحظه في مجتمعنا ؛ وهي في الوقت نفسه تلقي نورا جديدا على مبدأ « التمركز حول الاب » .

وعقدة « التمركز حول الأب » بنية نفسية تكون فيها علاقة المرء بالاب (او بمعادله السيكولوجي) هي العلاقة المركزية . ولقد كشف فرويد ، في مفهومه حول « عقدة أوديب » (الايجابية) ملمحا من الملامح الاساسية لهذه البنية ـ على الرغم من انه بالغ في شموليتها لأنه يحتاج الى البعد الضروري عن مجتمعه . فقد جعلته الدوافع الجنسية عند الطفل الذكر المتجهة الى امه بوصفها اول واهم « موضوع حب » انثوي يرى الأب مزاحما . وهذه الدوافع تكتسب دلالة متميزة من كون الاب يؤدي في الوقت نفسه دور السلطة التي تتحكم بحياة الطفل . وبغض النظر عن الاستحالة السيكولوجية لتحقيق رغائب الطفل ، فإن للدور الثنائي

للأب اثرا آخر اشار اليه فرويد : وهو ان رغبة الطفل في ان يحل محل الأب تفضي به الى التماثل مع ابيه الى حد ما . فالطفل يتشرب الأب ، بقدر ما يكون الاخير ممثلا للأوامر الاخلاقية ، وهذا التشكل مصدر قوي في تشكيل الضمير . ولكن ما دامت هذه العملية لا تفلح الا جزئيا ، فإن مزاحمة الطفل للأب تؤدي الى نمو موقف انفعالي ثنائي ؛ ومن طرف آخر فإنها تفتح له كثيرا او قليلا باب التمرد عليه .

وعلى أية حال ، فإن عقدة التمركز حول الأب تشكلها كذلك العملية النفسية المستمرة في الأب ذاته . لسبب واحد هو انه يغار من ابنه . وهذا ناشىء جزئيا عن ان خط حياته يتناقص بالمقارنة مع خط حياة ابنه . ولكن السبب الاشد اهمية لهذه الغيرة مرتبط بالشرط الاجتماعي : اذ يبدو من وضع حياة الطفل انه متحرر من الالتزامات الاجتماعية . وواضح ان هذه الغيرة تكون اكبر عندما يكون وزن المسؤوليات الأبوية اثقل .

ويظل اهم سبب في تحديد موقف الأب من ابنه هو العوامل الاجتماعية والاقتصادية . فمن ناحية الاعتماد على الظروف الاقتصادية ، فالابن اما وريث منزلة ابيه واما الراعي لابيه في مرضه وشيخوخته . انه يمثل نوعا من الحصار الراسمالي . ومن وجهة نظر راسمالية ، فإن المبالغ التي انفقها على تعليمه وتدريبه المهني معاثلة للمبالغ التي تقدم للتأمين من الحوادث ولرواتب الشيخوخة .

هذا الى ان الابن يلعب دورا هاما بقدر ما تكون هيبة الأب الاجتماعية ذات شأن . فإسهامات الأب في المجتمع وما يصاحبها من تميز اجتماعي من الممكن ان تزيد في هيبة الأب ؛ واخفاق الأب الاجتماعي قد ينقص هيبة الأب او يقضي عليها . (يلعب الزواج الناجح اجتماعيا واقتصاديا دورا معادلا له عند الطفل) .

وبسبب الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية للطفل ، فإن هدف تعليمه ليس سعادته الشخصية عادة ـ اي النمو الاعلى لشخصيته ، بل هو النفع الأعلى في الاسهام في الحاجات الاقتصادية والاجتماعية للأب . وعلى ذلك فإننا كثيرا ما نجد نزاعا موضوعيا بين سعادة الابن ونفعه ؛ على ان هذا النزاع لا يلحظه الأب شعوريا في عامة الاحوال ، ما دامت ايديولوجية مجتمعه تفضي به الى ان يرى كلا الهدفين واحدا . وتتعقد الحالة اكثر من ذلك بسبب ان الأب كثيرا ما يماثل نفسه مع ابنه : فهو يفترض ان على ابنه لا أن يكون نافعا اجتماعيا وحسب ، بل كذلك ان ينفذ له رغباته واخيلته غير المشبعة .

وهذه الوظائف الاجتماعية للابن تلعب دورا حاسما في كيفية حب الأب : انه يحب ابنه على شرط ان ينفذ له الآمال المتمحورة حوله . فإذا لم يحدث ذلك ، فقد ينتهي حب الأب او يتحول الى ازدراء او بغض(٢٨) .

وتؤدي الطبيعة الشرطية للحب الأبوي نموذجيا الى نتيجتين :
١ ـ فقدان الطمأنينة التي تنجم عن معرفة المرء انه محبوب دون شرط ؛
٢ ـ تقوية دور الضمير ـ اي ان الشخص تنمو لديه وجهة نظر تغدو فيها تأدية الواجب الاهتمام المركزي في الحياة ؛ لأن ذلك وحده قد يوفر له الحد الأدنى من الضمانة بأنه محبوب . على انه حتى اكبر تنفيذ لمطالب الضمير لن يمنع مشاعر الذنب من النشوء ، لأن اداء الشخص سوف يقصر عن المثل الموضوعة امامه .

وعلى نقيض ذلك فإن حب الأم للطفل هو نموذجيا(٢٩) ذو خاصية مختلفة كل الاختلاف . وهو ناشىء أولا وقبل اي شيء عن انه غير مشروط ابدا في السنوات الاولى من الحياة . فعناية الام بالطفل الضعيف لا تعتمد على أية التزامات اخلاقية او اجتماعية يتطلب الى الطفل أن ينفذها ؛ وليس ثمة من عهد بمقابلة حبها بمثله . والطبيعة غير المشروطة للحب

الأمومي ضرورة بيولوجية قد تربي كذلك الميل الى الحب غير المشروط في المزاج الانفعالي للمراة . والحقيقة في ان حب الأم (او معادله السيكولوجي) لا يعتمد على أية شروط يعني ان تنفيذ الاوامر الاخلاقيـة يلعب دورا أصغر ، ما دام ليس شرطا لنيل الحب .

والسمات الموصوفة الآن تختلف بحدة عن الصورة العالقة بالأذهان للأم في المجتمع المتمركز حول الأب اليوم . فهذا المجتمع لا يعرف الشجاعة والبطولة اساسا الا من جانب الرجل (الذي تمتزج هاتان الخاصيتان فيه بقدر كبير من النرجسية) . ومن جهة اخرى فإن صورة الأم هي صورة محرّفة للعاطفية والضعف. فنحن نجد محل الحب الأمومي غير المشروط، الذي لا يضم اطفال الأم فحسب بل كل اطفال العالم وكل البشر ، عاطفة التملك البرجوازي قد دخلت صورة الأم .

ويمثل هذا التغير في صورة الأم تحريفا شرطيا في علاقة الأم بالطفل . والنتيجة الاخرى لهذا التحريف ، وهي كذلك التعبير عن عقدة اوديب ـ هي الموقف الذي تكون فيه رغبة الطفل في ان يكون محبوبا قد استبدلت بالرغبة في ان يحميها وان يراها كاملة الصفات . فلا تعود للأم وظيفة الحماية ؛ فهي الآن « طاهرة » محمية ومصانة . وهذا التشكل الرجعي (الذي يشوه العلاقة الاصلية بين المرء وامه) يمتد كذلك الى رموز الام الاخرى ، كالوطن ، والأمة ، والتراب ؛ ويلعب دورا هاما في ايديولوجيات اليوم المتطرفة والمتمركزة حول الأب . فالأم ومعادلاتها السيكولوجية لم تختف في هذه الايديولوجيات ، ولكنها بدلت وظيفتها من أمهات حاميات الى أمهات في حاجة الى الحماية .

يمكننا ان نقول باختصار ان الفرد ـ والمجتمع ـ المتمركزين حول الأب يتصفان بعقدة من الملامح يسودها ما يلي : الأنا الأعلى الصارم ، ومشاعر الذنب ، والحب المطيع للسلطة الأبوية ، والرغبة في الناس

الضعفاء والسرور بهم . وتقبل الألم بوصفه عقوبة للمرء على ذنبه . وتعطل القدرة على السعادة . وعلى العكس من ذلك فإن عقدة التمركز حول الام تتصف بالايمان المتفائل بحب الأم غير المشروط . والقليل جدا من مشاعر الذنب . والانا الاعلى الضعيف جدا . والقدرة الكبيرة على السعادة . وبالاضافة الى هذه السمات ثمة كذلك نمو للحنان والحب الأمومين للضعفاء والآخرين المحتاجين الى المساعدة(٣٠) .

وعلى حين ان كلا النموذجين قد يوجد في اي مجتمع ـ بالاعتماد اولا على افراد اسرة الطفل ـ فإنه يبدو من وسطي النماذج ان كل نموذج منهما يختص بنموذج معين من المجتمع . فالنموذج المتمركز حول الاب قد يكون سائدا في المجتمع البرجوازي البروتستانتي ، على حين ان النموذج المتمركز حول الام يلعب نسبيا دورا اساسيا في العصور الوسطى والمجتمع الاوربي الجنوبي اليوم . وهذا يفضي بنا الى معالجة فيبر للصلة بين الراسمالية البرجوازية وروح العمل البروتستانتية المغايرة للصلة بين الكاثوليكية وروح العمل في البلاد الكاثوليكية .

ومهما كانت الاعتراضات التي تقف في وجه فرضيات فيبر المتميزة : فان حقيقة هذه الصلة يؤكدها اليوم جانب من المعرفة العلمية . وفيبر نفسه عالج المشكلة على المستوى الشعوري والايديولوجي . على ان الفهم الكامل للعلاقة المتبادلة لا يمكن ان يتحقق إلا بتحليل الدافع الذي هو اساس الراسمالية البرجوازية والروح البروتستانتية .

فبينما تكشف الكاثوليكية كذلك عن عدد من سمات التمركز حول الاب ـ الله الأب ، وسلطة الكهنة الذكور ، وما الى ذلك ـ فان الدور الهام لعقدة التمركز حول الام فيها لا يمكن ان تنكر ، إذ تمثل مريم العذراء والكنيسة نفسها سيكولوجيا الام الكبيرة التي تحمي كل ابنائها في صدرها . والحق أن بعض السمات الاومية منسوبة الى الله نفسه ـ رغم ان ذلك لا يتم بطريقة شعورية . فالفرد « ابن الكنيسة » يمكنه ان يطمئن

الى حب الكنيسة الأم ، بشرط ان يظل ابنها او ان يعود الى صدرها ، وهذه العلاقة الطفلية تحدث سرياً . ولا ريب ان الاوامر الاخلاقية تلعب دوراً اساسياً . على ان الآلية المعقدة تعمل لضمان ان هذه الأوامر تحتفظ بوزنها الاجتماعي الضروري بينما يمكن للفرد المؤمن ، في الوقت نفسه ، ان يكون واثقاً بانه محبوب دون الرجوع الى المجال الاخلاقي . والكاثوليكية تنتج مشاعر الذنب في حجم ليس بالصغير ، وهي في الوقت نفسه ، على اية حال ، توفر للمرء الوسيلة للتحرر من هذه المشاعر . والثمن الذي على المرء ان يدفعه هو الارتباط العاطفي بالكنيسة وخدَمِها .

ومن طرف آخر فإن البروتستانتية قد قامت بعمل شامل في حذف سمات التمركز حول الأم من المسيحية . فبدائل الأم ، كمريم العذراء او الكنيسة ، قد اختفت كما اختفت السمات الأمومية من الرب . وفي قلب لاهوت لوثر(٢١) تجد الشك او اليأس من ان ينال المذنب اية ثقة بان يكون محبوبا . وليس ثمة غير علاج واحد : الايمان(٢٢) . وفي الكالفينية وفروع اخرى من البروتستانتية ، يدل هذا العلاج على انه ناقص . اذ يتمه بطريقة حاسمة الدور الذي ينفذ به المرء واجبه (الزهد الدنيوي ــ الداخلي) ، وضرورة « النجاح » في الحياة الدنيوية بوصفها مجرد دليل على فضل الله ونعمته .

ونشوء البروتستانتية مشروط بتلك العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي مكنت من ظهور « روح » الراسمالية . وككل دين فإن للبروتستانتية وظيفة انتاج البنية الدينامية الضرورية لمجتمع معين وتقويتها . وعقدة التمركز حول الاب ــ التي يكون فيها تنفيذ الواجب والنجاح فيه قوى دينامية رئيسة في الحياة ، بينما يلعب السرور والسعادة دورا ثانويا ــ تمثل قوة من اقوى القوى الانتاجية وراء الجهود الاقتصادية والثقافية الهائلة للراسمالية . وكان الناس (كالعبيد مثلا) حتى العهد الراسمالي

يرغمون بالقوة المادية على تكريس كل قدر من الطاقة للعمل الاقتصادي النافع . وبتأثير عقدة التمركز حول الاب ، بدا الناس يظهرون ذلك التكريس الشامل لـ « إرادتهم الحرة » ، لأن الندم الخارجي قد اضفيت عليه الآن صفة ذاتية . وكان اضفاء الصفة الذاتية اكثر كمالا بين الطبقات الحاكمة في المجتمع البرجوازي ، التي كانت الممثلة الحقيقية لروح العمل البرجوازي الخاص . وعلى اية حال ، فخلافا للقوى الخارجية ادت عملية اضفاء الذاتية الى نتيجة مختلفة : لقد حقق تنفيذ اوامر الضمير الرضى الذي أسهم الى حد كبير في ترسيخ بنية التمركز حول الاب(٢٢) .

وكان الرضى ، على اية حال ، محدودا ، لأن تنفيذ الواجب والنجاح الاقتصادي كانا بديلين بائسين عن الصفات المفقودة الآن : القدرة على الحياة البهيجة ، والطمأنينة الداخلية الناشئة عن معرفة المرء انه محبوب من دون شرط . وفضلا عن ذلك ، فإن روح جماعة الذئاب البشرية ادت الى العزلة الشخصية والعجز عن الحب ، وهو عبء نفسي ثقيل على النفس ، حتى ولو كانت العوامل الحاسمة التي تقوم بإتلاف البنية راسخة الجذور في التغيرات الاقتصادية .

وعلى حين ان بنية التمركز حول الاب كانت قوة دافعة وراء الانجازات الاقتصادية للمجتمع البرجوازي البروتستانتي ، فإنها انتجت في الوقت نفسه الشروط التي ستدمر بنية التمركز حول الاب وتفضي الى نهضة بنية التمركز حول الام . ونمو قدرة الانسان الانتاجية جعل من المستحيل ، في اول مرة في التاريخ ، تصور ان يتحقق نظامٌ اجتماعي لم يجد تعبيره سابقا الا في الحكايات الخرافية والاساطير ، نظامٌ يمد كل الناس بالوسائل الأمومية الضرورية لسعادتهم الحقيقية ، ويبذل قليل نسبيا للجهد الفردي في العمل ، اذ كانت تبذل طاقات الناس اولا في تنمية الجهد الانساني بدلا من صنع السلع الاقتصادية التي هي ضرورية كل الضرورة لوجود الحضارة .

ولقد وسّع اشد الفلاسفة تقدمية في حركة التنوير الفرنسية العقدة الانفعالية والايديولوجيــة لبنية التمركز حــول الاب . على ان المثل الحقيقي الناضج لنزعات التمركز حول الام الجديدة تبين انه الطبقة التي كان باعثها على التفاني قائما اساسا على الاعتبارات الاقتصادية لا على اساس الوخز الذاتي للضمير : الطبقة العاملة . وهذه البنية الانفعالية نفسها تقوم على شرط من شروط التأثير الفعال للاشتراكية الماركســية في الطبقة العاملة ـ بقدر ما يعتمد تأثيرهــا على الطبيعة الخاصة لبنيتهم الديناميــة .

وكان الأساس النفسي(٢٤) للبرنامج الاشتراكي الماركسي تسوده عقدة التمركز حــول الام . والماركسية هي الفكرة بان القدرات الانتاجيــة للاقتصاد اذا نظمت على نحو معقول ، فإنه سيتوفر لكل شخص ذخيرة كافية من السلع التي يحتاج اليها ـ ولا اهمية لدوره في عملية الانتاج ؛ وفضلا عن ذلك ، فإن كل ذلك يمكن ان يتحقق باقل من العمل الذي يقوم به الى الآن كل فرد ، واخيرا ، فإن لكل انسان الحق في ان يسعد بالحياة. وهذه السعادة تكمن اساسا في « التفتح المنسجم لشخصية المرء » ـ وكل هذه الافكار هي التعبير العقلي عن افكار امكن التعبير عنها في الخيال تحت ظل ظروف اقتصادية اولية : الأرض الأم تمنح كل اطفالها مــا يحتاجون ، دون النظر الى جداراتهم .

وإن هذه الصلة بين نزعات التمركز حول الأم والأفكار الاشتراكية لتفسر لنا لم ادت الديمقراطية الأمومية في مجتمعات النظــام الامومي بالكتاب الاشتراكيين الى التعبير عن مثل هــذا التعاطف مع نظريــة النظام الأمومي .

هوامش البحث :

(١) انظر :

J. J. Bachofen, Myth, Religion, and Mother Right, Princeton, N. J. Princeton , University Press , ed Joseph Cambell , 1966 , PP. 69 - 121 .

(٢) بشكل غير نهائي في كتابه « أنظمة قرابة العصب والمصاهرة » ، ١٨٧١ ، وعلى نحو أشد تحديدا وضوحا في « المجتمع القديم » ، ١٨٧٧ ..

(٣) يراد بهذه الملاحظات أن تكون مجرد مقدمة للبحث التالي ، وهو نفسه ترجمة لبحث سابق ، ولذلك فانا أتعمد الايجاز ، ولن أذكر الا الثغرات بحد ذاتها ، تاركا التحليل التفصيلي لمناسبة أخرى .

(٤) من المهم أن نلاحظ أن هذه الاتجاهات اللا أبوية واللا أمومية تحدث في ذلك القطاع من السكان الذي هو جزء من المجتمع الغني ويعمل في المجال التيسيراتي . والطبقتان الدنيا القديمة والوسطى — الفلاحون، أصحاب الحوانيت في المدن الصغيرة، وسواهم ممن لا يستفيدون من وفرة الاستهلاك ويشعرون أن قيمهم وذاتياتهم مهددة ، يتمسكون بقوة بالنظام الأبوي الاستبدادي القديم ويصبحون أعداء عنيفين للنزعات الجديدة ، ولا سيما للجماعات التي تعبر عن القيم والأساليب الجديدة بوضوح وجذرية . (والظاهرة المماثلة نراها في الطبقات نفسها في ألمانيا قبل النازية ، والتي كانت التربة التي نمت عليها النازية) .

(٥) راجع البحث حول هذه النقطة في :

E. Fromm , The Forgotten Language (New York : Holt , Rinchart and Winston , 1951 , « The Oedipus Myth and the Oedipus Complex » .

(٦) Bachofen , op. cit ., pp. 81 , 82 .

(٧) I bid ., p. 85

(٨) I bid .

(٩) I bid ., 92 .

(١٠) وارد في :

J. J. Bachofen , Der Mythus von Orient und Okzident , ed. Manfred Schroeder , Munich , 1962 , Cxii , Cxvii .

(١١) J. J. Bachofen , Myth , Religion , and Mother Right , op. cit ., pp. 109 , 110 .

(١٢) J. J. Bachofen , Der Mythus von Orient und Okzident , op. Cit ., p. 49 .

(١٣) باوملر ، كما هو وارد في :

J. J. Bachofen , Der Mythus von orient und Okzident , op. cit ., p. ccxxxiii .

(١٤) I bid ., p. cxix .

(١٥) Kelles - Krauz , Neue zeit , 1901 - 1902 , I 522

(١٦) J. J. Bachofen , Der Mythus von Orient und Okzident , op. cit ., p. 31

(١٧) I bid ., pp. 48 - 49 .

(١٨) I bid ., p. 57 .

(١٩) I bid ., p. 571 .

(٢٠) Kelles - Krauz . op. cit ., p. 522 .

(٢١) ان كلاجس ، الذي يرى أن الفكر العقلي مخرب لـ « الروح » يتناول المشكلة بالنظر الى الميتافيزيقا الطبيعية عند باخوفن على أنها النواة الجوهرية لفكره ، والى التالية البروتستانتية عند باخوفن على أنها ثانوية وعرضية . اما باوملر ، الذي يهاجم باسم كلاجس ، فانه يبتر فكر باخوفن بطريقة اشد تمزيقا ، وعلى حين ان كلاجس يرى على الاقل باخوفن اللا بروتستانتي واللا مثالي ، فان باوملر يناقش الموضوع من وجهة نظر متمركزة حول الاب أساسا ويرى على نحو عارض أهم جانب في اعمال باخوفن : تعابيره التاريخية والسيكولوجية عن مجتمع النظام الامومي . انه لا يرى الاهمية الا في الميتافيزيقا الطبيعية عند باخوفن ، ويحكم على تصوير المرأة بانها المركز والرابطة في النظام المدني القديم بانه افتراض خاطىء . وباوملر يشك كذلك في أن الزواج الاحادي

قد وجد في مطلع التاريخ الانساني . والنظام الاموي عنده من حيث هو واقع اجتماعي مجرد حادثة عارضة :

(يظل الدين ذا أهمية حاسمة في فهم البداية وما قبل التاريخ ، اذا ثبت في النهاية انه لم يكن ثمة نظام اموي هندي ـ اوربي . وشرح باخوفن لا يعتمد البتة على مكتشفات علم الاعراق وعلم اللغة في اهم وجوهها ، لان اسس شرحه لا تقف على فرضية في الطبيعة الاجتماعية والتاريخية ... ففرضية فلسفة باخوفن في التاريخ تكمن في الميتافيزيقا ، وعمق هذه الميتافيزيقا هو النقطة الاساسية . وأخطاؤه في مجال فلسفة الثقافة [اي اخطاؤه السوسيولوجية والتاريخية] سهلة التصحيح . والعمل العلمي في بدايات الجنس البشري ، الذي كان خاليا تماما من الاخطاء ، لا يحتاج الى أي تصحيح ؛ ولكنه لن يضيف اية ملاحظة ذات قيمة فوق ذلك) :
J. J. Bachofen ,

Der Mythus von Orient nd Okzident , op. cit ., p. ccixxxi) .

ان باخوفن « ذهب بعيدا » بنظريته عندما نسب الى المرأة أول تقدم في الجنس البشري . ويعلق باوملر بان هذا « افتراض خاطىء » . والشيء الهام ليس الام من حيث هي ظاهرة اجتماعية وسيكولوجية حقا ، ولكنه المقولة الدينية في « الام » التي اثرى بها باخوفن الادراك الشعوري للبشر وفلسفة التاريخ على وجه الخصوص . ونحن لا نفاجأ عندما يدين باوملر تأكيد النشاط الجنسي واستحسانه بوصفه نموذجا « شرقيا » . ذلك النشاط الذي يعده باخوفن السمة الجوهرية للنظام الاموي ؛ وعندما يفسر انفتاح باخوفن على المسائل الجنسية بلغة كـ « طهارته » الشخصية .

(٢٢) وارد في : Kelles - Krauz , op. cit ., p. 6 .

(٢٣) I bid ., p. 524 .

(٢٤) J. J. Bachofen , Der Mythus von Orient und Okzident , op. cit ., p. 30 .

(٢٥) انظر الفصل الثامن من كتاب « ازمة التحليل النفسي » لفروم .

(٢٦) ان العلاقة التي تكمن في اصل كل ثقافة ، وكل مظهر نبيل من مظاهر الوجود ، هي العلاقة بين الام وابنها ؛ انها تعمل في عالم العنف على مبدأ الهي للحب والاتحاد والسلام . والمرأة برعايتها لصغيرها تتعلم قبل الرجال ان يتجاوز اهتمامها المحب حدود الأنا الى المخلوق الآخر ، وان توجه كل ما لديها من موهبة الابتكار للمحافظة على وجود هذا الآخر وتحسينه . والمرأة في هذه المرحلة هي مخزن كل الثقافة وعمل

الخير والتقوى والاهتمام بالحي والحزن على الميت . ومع ذلك فان الحب الذي ينشا من الاومة ليس أكثر شدة وحسب ، ولكنه اكثر شمولا كذلك ... وعلى حين ان المبدا الابوي في أصله مقيد ، فان المبدأ الاومي شامل ؛ والمبدأ الابوي يتضمن حدود الجماعات المحددة ، ولكن المبدا الاومي ، كحياة الطبيعة ، لا يعرف الحدود . وفكرة الاومة تخلق معنى الاخوية بين كل الناس ، الاخوية التي تموت بنمو الابوة ، والاسرة التي تقوم على حق الاب انما هي تنظيم فردي ضيق ، على حين ان الاسرة الاومية تحمل الخلق النموذجي الشامل الذي يقف في بدء كل تطور ويميز بين الحياة المادية والحياة الروحية الرفيعة . فكل رحم امراة ، وهو الصورة الزائلة للارض الام ديميتر ، سيمنح الإخوة والاخوات لابناء كل أم اخرى ؛ فيغدو الوطن لا يعرف الا الإخـوة والاخوات حتى يأتي اليوم الذي يحل فيه النظام الابوي الوحدة غير المتفرقة بين الناس ويقوم مبدأ « التمفصل » .

وتقدم الثقافات الاومية تعابير عديدة وصياغات فصالية حول هذا المظهر للمبدا الاومي . انه أساس الحرية الشاملة والمساواة الكثيرة الحدوث في الجماعات الاومية ، في أساس حسن ضيافتها ، ومقتها للقيود من كل الانواع ... وفيه يتجذر الإحساس الرائع بالقرابة وشعور الزمالة الذي لا يعرف قيودا ولا حدودا ويشمل كل أبناء الامة على السواء . وقد اشتهرت الدول الاومية خصوصا بسبب تحررها من النزاع والقتال الداخليين ... والجماعات الاومية ـ وهذا ليس اقل تميزا ـ قد تخلت عن اللوم بالظلم الجسدي من المرء لرفيقه أو حتى للحيوانات ... ان هواء من الانسانية اللطيفة ، التي بوسع المرء أن يراها حتى في التعبير الوجهي للتماثيل المصرية ، يتخلل الثقافة في عالم النظام الاومي .

J. J. Bachofen , Myuth ,
Religion , And Mother Right , op. cit ., pp. 79 - 81 .

(٢٧) انظر الفصل الثامن من كتاب « أزمة التحليل النفسي » لفروم .

(٢٨) هذا يفسر كذلك أن « الابن المفضل » ـ الابن الذي يحقق آمال أبيه على خير وجه ـ هو ظاهرة متميزة في الثقافة المتمركزة حول الاب .

(٢٩) من الواضح انني أتحدث هنا عن الحب الابوي أو الحب الاومي بالمعنى النموذجي . فحب أب خاص أو أم خاصة سوف يقصر كثيرا عن هذه الصورة النموذجية لاسباب متنوعة عديدة .

(٢٠) ان نمط المتمركز حول الأب مرتبط بـ « الشخصية الشرجية » و « الشخصية الالزامية » حسب علم المصطلحات التحليلي ، على حين ان نمط التمركز حول الام مرتبط بـ « الشخصية الشفهية » . ومهما يكن فان الاخيرة مختلفة كل الاختلاف عن نمط الشخصية « السادية الشفهية » . فالشخص السادي الشفهي ، الذي لديه خاصة طفيلية لا يود ان يأخذ ويكره العطاء . وهو يرد بغضب عندما تنكر رغباته ، لا بحزن كنمط المتمركز حول الام .

وعلى اية حال ، فثمة فارق اساسي بين علم الانماط الشخصية القائم على بنى الشخصية ما قبل التناسلية وعلى الانماط الشخصية المتمركز حول الام والمتركز حول الاب . فالاول يدل على التعلق ما قبل التناسلي بالمستوى الشفهي او الشرجي. وهو يتعارض جوهريا مع « الشخصية التناسلية » الناضجة . والاخر الذي يعبّر عنه بلغة العلاقة بالموضوع المهيمن، لا يقف في تعارض اساسي مع الشخصية التناسلية. فنمط المتركز حول الام قد يكون شخصية شفهية ، وفي تلك الحالة فان الشخص يكون سلبيا في كثير او قليل ، معتمدا على عون الآخر ومحتاجا اليه . ولكن نمط المتمركز حول الام من الممكن كذلك ان يكون شخصية تناسلية: اي ناضجا فيزيولوجيا، ونشيطا ، وليس عصابيا او مكبوحا .

وعلم انماط الشخصية الذي اخترناه هنا يتجاهل درجة النضج ، ويركز على وجه واحد من محتويات بنية الشخصية . والصورة الكاملة تتطلب ، ولا شك ، البحث في الفوارق بين الشخصية التناسلية والشخصية ما قبل التناسلية ضمن نمطي التمركز حول الام والمتمركز حول الاب على التوالي . وهنا لا نستطيع أن ندخل في دراسة كاملة لمقولات التحليل النفسي المتنوعة : (انظر :

W. Reich ,

Charakteranalyse , Vienna , 1933) .

وانا لا اعتقد ، على أية حال، ان علم انماط الشخصية القائم على العلاقات بالموضوع، بدلا من مناطق الحساسية الجنسية ، او مبحث الاعراض ، يقدم امكانات مثمرة للبحث الاجتماعي . كذلك لا نستطيع هنا ان نبحث المسألة المشوقة للعلاقة بين انماطنا المقترحة والفصامي المعتدل وذي المزاج الدوري عند كرونشمر ، والمتحد والمنفصل عند بانش ، والمنطوي والمنبسط عند يونغ .

(٢١) كان لوثر ، باللغة السيكولوجية ، نمطا متطرفا من المتمركز حول الاب . يعم حياته موقف" ثنائي من الاب . ويتجلى ذلك في انه كان على الدوام يركز على أبوين في الوقت نفسه : احدهما يحبه والآخر يكرهه ويزدريه . ولم تكن لديه البتة فكرة عن الحياة

البهجة ، أو عن الثقافة التي تلعب فيها السرور دورا اساسيا ؛ وهكذا فقد كان هو نفسه واحدا من كبار المتغضبين . وكان مرتبطا بالنمط العصابي الالزامي ، والجنسي المثلي ؛ ولكن ذلك لا يعني القول بانه كان عصابيا بالزاميا او جنسا مثليا بالمعنى السريري .

(٣٢) ان الدلالة الكاملة لفرضية « البرء من خلال الايمان وحده » لا يمكن ان تفسر الا بلغة اليات الفكر العصابي الالزامي والشكوك المصاحبة لها . ولا تمكننا الخوض في المزيد من التفصيل هنا .

واليوم أود أن أضيف اضافة هامة الى هذا التفسير . وهي ان ذلك ما كان ليحدث الا لان ثنائية لوثر (نحو الاب ، كرهه لابيه وللسلطات الكنيسة الكاثوليكية ، وصداقته للامراء المدنيين المصحوبة بكرهه للفلاحين المتمردين) كانت تتوق الى الحب غير المشروط من جانب الام ، ففي هذا الحب فقط يستطيع ان يطمئن الى انه محبوب .

(٣٣) عندما أتحدث عن العمل هنا ، فانني أشير الى ظاهرة تاريخية ملموسة خاصة : الفكرة البرجوازية عن العمل . فللعمل بالتاكيد وظائف نفسية عديدة اخرى لم ننظر اليها هنا . انه تعبير عن المسؤولية الاجتماعية وفرصة للنشاط الخلاق . وثمة روح عمل تكون فيه هذه السمات هي السمات السائدة .

(٣٤) يجب ان يكون واضحا ان هذه البحوث السيكولوجية لا تدرس الا القوى النفسية الانتاجية : انها لا تفسر الاشتراكية بوصفها ظاهرة سيكولوجية ، ولا تسعى الى استبدال البحث العقلي لنظرياتها بالتفسير السيكولوجي .

ملف المعرفة

خير الدين الأسدي

(١٩٠٠ — ١٩٧١)

في ذكرى رحيله الثانية عشرة

محتويات الملف

عدد ٨٠

أيها الأسدي..

وليد اخلاصي

- ١ -

حوصر خير الدين الاسدي منذ بدايته الاولى ، بتهمة الشذوذ ، وهي القائلة في مجتمع سكوني ، اكتشفه الاسدي منذ نشوئه ، مجتمعا يكبت تحت قشرته الجامدة رغبة الحياة الجامحة في التطور والتغيير ، فغاص تحت القشرة . وسيصبح بعد فترة من الزمن (شيخ الغواصين) في اللغة ، شكلا ومعنى ووظيفة .

وذات يوم ، اراد ان يشخص افكاره على خشبة المسرح ، في محاولة التكوين الاولى للموقف من الحياة في المجتمع ، فبترت ذراعه . وبعد ذلك قرر ان يجسد تلك الافكار على الورق ، فكانت حربه على المجهول اللغوي والعنقاء المعرفية .

الاسدي ، في معاركه التي لم تهدأ ابدا ، ومنذ لحظة التكوين وحتى لحظة الانطفاء ، كان رجلا محبا للمعرفة . وقادته تلك المعرفة فيما قادته الى تجسيد عواطفه وغرائزه في عشق للمدينة لا يجارى .

المدينة كانت الزوجة المعشوقة ، يعاشرها سرا ، فاستغنى عن المراة في حياته ، الا ان الوحدة هذه قادته الى مزيد من الحب للمدينة . وعندما نضجت الاحاسيس وتفتح النضج توقا الى المعرفة ، اعلن عن العشق في كتبه وأبحاثه واحاديثه ، وفي آلامه ايضا . لذا فقد خالطت كبرياؤه التي عرف بها ، مشاعر الاشفاق على الاخرين فلم يبخل عليهم طلابا ومريدين وسائلين بجواب عن سؤال ، وعلى نفسه فخاطبها بمزيد من التعلم والبحث .

- ٢ -

المكابرة والعناد ، صفتان لصيقتان بالهوس المعرفي عند الاسدي . هو يرحل الى بلاد السند من أجل معرفة ما . يغرب ويشرب بحثا عن كلمة تزيح ستار الجهل عن معنى او دلالة . وفي مكوثة في المدينة ، لم يكف عن الرحيل في ملكوت البحث عن شيء جديد .

يكتب مخطوطته (حلب) مرات اربعة بذراع واحدة . يشكل حروفها بلون ويعطي للكلمات المستهدفة لونا آخر . ثمانية الاف صفحة تكتب اربع مرات بلا كلل او تعب . وعندما قضى شهوره الاخيرة في دار للعجزة ، اضاف سبعمئة صفحة فيما هو يستلقي على جنب واحد ، لا يلقي بالا لمشقة تغلب عليه قبل أن يفيض بما يعرف .

حلب .. حلب ، هي المعرفة / العشيقة ، وهي التي نسيته فلم تحفظ له قبرا بدلالة مميزة يواري جسده الناحل كحرف الالف . حلب كانت شغله وشاغله ، وحلب ظلت له نافذة يطل منها على الكون يراه بها ويراها به .

- ٣ -

درّتاه ، عملان :

(موسوعة حلب المقارنة) ، وفيه دخل العلم من بابه العريض فتوج باحثا لا مثيل له من بين الباحثين .

(واغاني القبة) ، وفيه دخل الشعر عبر جدرانه وسقفه الفسيح ، فبات شاعرا اعطى للتصوف انسانيته .

درّتان في تاج حلب العشيقة ، كتاباه . والثالثة كانت عشقه للمدينة المعرفة الذي لامثيل له في عالم العشق .

في الموسوعة ، جهد يماثل عمل اكاديمية بأسرها ، او مؤسسة علمية لها تاريخ ورجال واصول . وكانت الموسوعة من صنعه وحده دون معين. ولا نبالغ في تعميم لا يمت الى الحق بصلة ، اذا اعتبرنا موسوعة حلب ، نادرة من نوادر اللغات الحية . وقد نبالغ اذا حسبناها ليست من صنع بشر عادي . وشذوذ الاسدي الحقيقي هو في جهده الذي يذكرنابالعظماء السابقين كالجاحظ والاصفهاني .

وفي اغاني القبة ، اعلن الاسدي في العام ١٩٥٠ بأن مد.سة جديدة للشعر قد ولدت ، وهو اللغوي المسكون بالتراث وبالصرامة العلمية ، فكان ان اسفر الشذوذ عن حقيقته ، فاذا هو التبشيربالجديدفي زمنالحصار.

من يجرؤ على التجاوز الا العظماء ، وهكذا كان الاسدي مقداما في تخطيه ، شاذا في تجاوزه .

- ٤ -

هل اجرؤ على القول بأن ماسيكتب عن الاسدي في المستقبل ، ومنذ الان ، سيكون مفتاحا لمعرفة جهده وعلمه وعشقه ، وانه سيكون عزاء لنا نحن في هذا الزمن الذي قد يضرب الصفح فيه عن الجهد المخلص والعلم الباحث والعشق العظيم .

قلة هم الذين طاروا بجناحين هما ابدا متباعدان ، واحد للعلم والاخر للشعر . والذين احبوا مدينة فانكرتهم ، فعشقوها فنسيتهم ، هم واحد اسمه (الاسدي) .

ومأساة الاسدي في العشق ، كبيرة . ولايمحو المأساة سوى ان نعيد من جديد قراءة الرجل بعين الوفاء والمعاصرة .

ايها الاسدي تفضل خذ مكانك .

وثيقة جديدة بقلم الأسدي

«نسخة مصورة عن الرسالة»

سيادة وزير الثقافة والارشاد القومي المحترم

اربعين حولا قضيتها مدرسا للغة العربية وآدابها في مختلف معاهد حلب الخاصة ، بدايتها نزوح العثمانيين ونهايتها حريق المعهد الفرنسي العربي .

وكتب لي القدر ان اصبت ببتر يدي اثناء قيامي بمهمة التمثيل في احد المعاهد .

وجمعت مكتبة حافلة يصفها الفيكونت دي طرازي في كتابه : «المكتبة العربية في الخافقين » يصفها بقوله : « تعد مكتبة الاسدي من اغنى مكتبات سورية ... » على اني رغبت ان يستفيد منها ابناء البلاد بعد موتي فوهبتها منذ عشر سنين لبلدية حلب على أن تدفع لي ١٥٠ ليرة شهريا وهي الان في دار الكتب وربما كتبت لكم البلدية لما تسلمت وزارتكم مكتبتها ان ان تتولوا انتم دفع هذا المبلغ .

والفت طائفة من الكتب طبع بعضها ، واليكم اقدمه هدية متواضعة وساهمت في تأسيس جمعية العاديات (الآثار) وانتخبت امين سر لها ثم نائب رئيس ولا ازال كذلك .

وجهزت لجمعية العاديات رحلات واسعة الى مواطن الآثار عندنا — وتعد منطقة حلب من اهم مدن العالم آثارا كما يصفها الاثريون — والتقطت مشاهدها وحصلت على زهاء اربعين الف صورة فوتوغرافية تعد الفريدة من نوعها في العالم .

كما قمت وحدي وعلى نفقاتي الخاصة بسلسلة من الرحلات الى بلاد العالم تعرفت فيها على الخزائن الخطية وعلى المتاحف ومظاهر المدنية وزرت طائفة جلى من علماء الشرق والغرب في شرقي الاردن وفلسطين ومصر وليبيا وتونس والمغرب الاقصى والسودان واثيوبيا والصومال واليمن والحجاز والعراق وايران وقبرص وتركية واليونان ويوغسلافيا وهنغاريا والنمسا والمانيا وبلغاريا واسبانيا .

ولما دعتنا وزارتكم وبلغتنا قرارها رقم ١٦٢ القاضي بمنح التفرغ نشرت بحوثا عدة في دراسة التراث الشعبي نشرتها في جريدة الحوادث عندنا وهاكم بعض مانشرت من المقالات : « يا » واحكامها في لهجة حلب ، بليرمون ، خسلوتمين ، اكلات حلبية ، مما ينسب الى اعلام حلبية ، البقلاوة ، الله ياوردوزدوذ ، الصرماية ، المعرة ، ملبوسات الراس ، القنابيز ، مسبات حلبية ، النرجيلة ، الهيطلية ، اسواق حلب ، الكبة ، تحليل اسماء قرى جبل سمعان ، احياء حلب ، نداء الباعة ، قويق ، الكرابيج ، جنجقى لقى ، قصاب البيع ، مسبات النساء ، اي ياكان ، لهجة يهود حلب ، حكايات حلبية ، العرس في حلب . . .

كما نشرت في مجلة الضاد : الهنونات الحلبية ، الخرافات الحلبية ، مناغاة الام الحلبية لابنها ، الجلوم ، المشارقة ، بحسيتا ، الفرافرة . . .

والان اشتغل ليل نها في تأليف « دائرة معارف حلب » تضم كل مايمت بصلة الى حلب مرتبا على الابجدية : كلماتها ، تعابيرها ، امثالها ، مشاهيرها ، شوارعها ، اسواقها ، خاناتها ، قيصرياتها ، معابدها ، قصورها ، معاهدها ، آثارها ، قراها ...

وبعد ياسيدي الوزير اني على بلوغي الستين اشعر بحافز قوي يدفعني الى العمل والعمل على مافرضه دراسات القرن العشرين ، واني منذ ان احترق معهدي اصبحت دون راتب ، وما كان لدي من ذخير القوى قدمتها قربانا على مذبح العلم ، فهل لي ان ارجوكم تحقيق مشروع التفرغ اسوة بمصر وذلك بمنحي راتبا شهريا اتم ثروته لاعمل وانفع بلادي ، الهمتكم العناية السداد في ان تستفيد البلاد من رجل كل حياته عمل وداب وعزيمة واخلاص ، وان في عينكم التي ترى شكوى سكوت عزتي ارقب نور الامل القريب العاجل ، وتفضلوا بقبول فائق احترامي سيدي الوزير .

١ أيار ١٩٦٠

الاسدي م . خير الدين

موسوعة حلب المقارنة

العلامة

محمد خير الدين الأسدي

(١٩٠٠ — ١٩٧١)

دراسة وتحليل

بقلم : محمد كمال

ولد العلامة محمد خير الدين الاسدي في حلب عام ١٩٠٠ ، وكانت ملاعب طفولته وشبابه في حي « الجلوم » ذلك الحي الشعبي الذي يلتقي في سكانه معظم تقاليد اهل حلب وعاداتهم واساليب كلامهم ، وقد كان له هذا الشأن بين الاحياء لانه يتاخم اسواق المدينة وخاناتها وجامعها الكبير ، واغلب سكانه ممن يمارسون التجارة ويحترفون بعض الصناعات اليدوية .

وانصرف منذ فتائه الى العلم فتلقى تعليمه في مكتب «شمس المعارف» وفي « المدرسة العثمانية » على يد جلة من علماء حلب في ذلك العصر ، منهم الشيخ بشير الغزي مدرس النحو والشيخ محمد الزرقا مدرس الفقه وعلوم الدين .

ثم ادركته حرفة التعليم وظل ملازما لها حتى آخر حياته ، فذهب يعالج عقول الناشئة في « المدرسة الشرقية » ثم في « المدرسة الفاروقية » يعلم العربية نحوها وصرفها وبلاغتها وادبها ويبث في نفوس طلابه آراءه الجديدة في مختلف شؤون الحياة .

وقد كان به ميل الى المسرح والتمثيل ، ففي عام ١٩٢٣ اخرج لطلابه مسرحية « الاستقلال » وفي ليلة العرض انفجرت كمية من البارود في يده اليسرى مما ادى الى بتر كتفه ، فامضى حياته يعاني من مشقة العيش والكتابة بيد واحدة .

كما كان شديد الولع بالآثار القديمة واقتناء التحف الفنية النادرة ، اذ تضم خزائنه مجموعة من هذه التحف اجتلبها من شتى البلاد التي زارها ، كما تضم مجموعة من الصور الاثرية الفريدة يربو عددها على اربعين الف صورة ، ولذلك من أبرز العاملين على تنشيط النهضة الاثرية في مدينة حلب وما حولها ، حتى انتخب عام ١٩٥٠ امينا للسر في جمعية العاديات التي ماكان ينقطع عن رحلة من رحلاتها داخل البلاد وخارجها .

اما الجانب الهام من حياته فهو نزوعه الى الاسفار ، اذ كان رحمه الله لا يكاد يستقر في حلب حتى يزمع السفر الى جهة من الجهات ، فقد قام برحلات عديدة الى فلسطين وتركيا وايران والعراق ، وطاف في بعض البلاد الاوروبية . ثم زار المغرب العربي واسبانيا والسودان واليمن والحجاز والحبشة ، وكان في هذه الرحلات الاستطلاعية يتعرف الى اقطاب الفكر والعلم ويقيم بعهم صداقات وطيدة تعمقها المراسلات المستمرة والصلات الدائمة ، وان قارىء الموسوعة ليتبين اثر هذه الرحلات واضحا فيما تناثر فيها من اشارات الى لهجات بعض الشعوب وطرز حياتها وعاداتها وتقاليدها .

ولقد أمضى سني عمره في فاقة وعوز ، ليس له من مورد يرتزق به فينفق منه على طعامه وعلاجه واغناء مكتبته سوى ما كان يتقاطر في مهنة التعليم والاحاديث الاذاعية من اجر ، وما أكثر ما كان يجف ذلك المورد ، ومع ذلك ما كانت لتفارق وجهه بسمة الرضى والتسليم ، بل تراه يأخذ نفسه بمسلك المتصوفة فيجنح الى الزهد والقناعة من غير ان يلج ابواب العزلة والانقطاع . فقد كان حريصا على مجالسة الاصفياء من الناس والاختلاط بهم ، فاذا كان في ملأ من أصدقائه طاب بهم المجلس وحسن اللقاء بما يبسط من الاحاديث الطريفة والاخبار الماتعة الا اذا القى ثقيل بظله عليه فما شئت من تعليقاته الساخرة واشاراته اللاذعة .

وقد تنوعت آثار الاسدي وتعددت مؤلفاته ، فمنها ما يتصل بعلوم اللغة العربية ومنها ما يتصل بالابداع الادبي ، الا انه في جميع تصانيفه ينحو منحى التخصص والتدقيق ويذهب مذهب الاستقصاء والتعمق ، فلا يتولى عن واحد من ابحاثه قبل ان يفرغ فيه ثقافته الواسعة وتأملاته النافذة ، فاذا به نير الجوانب واضح الافكار حافل بالمعرفة .

ولم يكن رحمه الله من المغفلين لجهود غيرهم ممن ينسبون لانفسهم ما ليس لهم ، بل نراه يحرص كل الحرص على المنهج العلمي في التاليف فيقدم الآراء السابقة من غير نقص أو تحريف معزوة الى اصحابها مشارا الى مظانها في المراجع والمصادر ، ثم يتبعها برايه الخاص مهتديا في ذلك بهدي علمائنا الاولين .

اما مؤلفاته فهي :

١ ــ البيان والبديع : مطبوع عام ١٩٣٦
٢ ــ عروج أبي العلاء : مطبوع عام ١٩٤٠
٣ ــ قواعد الكتابة العربية : مطبوع عام ١٣٤١ هـ
٤ ــ حلب . الجانب اللغوي من الكلمة : مطبوع عام ١٩٥١
٥ ــ اغاني القبة : مطبوع عام ١٩٥١

٦ ـ يـا ليـل :مطبوع عام ١٩٥٧

٧ ـ اللـه : مخطوط

٨ ـ أحيـاء حلب : مخطوط

٩ ـ ايس وليس : مخطوط

١٠ ـ الالف : مخطوط

١١ ـ الموسوعة في النحو : مخطوط

١٢ ـ تاريخ القلم العربي : مخطوط

١٣ ـ موسوعة حلب المقارنة(*)

هذا بالاضافة الى العديد من المقالات اللغوية والادبية التي نشرت في بعض المجلات ، ومن الاحاديث التي اذيعت من مذاعة حلب .

ومن المفيد أن نشير قبل البدء في تعريف موسوعة حلب الى أن الاهتمام بلغة العامة وطرائق حديثهم ليس من بدع العلماء في هذا العصر ، وذلك أن علماء اللغة في القديم كانوا يطلقون كلمة « اللحن » ويعنون بها فيما يعنون اللهجة الخاصة التي تبتعد عن اللغة المشتركة ، سواء في الاشتقاق أم في النحو أم في الدلالة أم في نطق الحروف ، ثم الفت كتب كثيرة تتناول ظاهرة اللحن بما هي خطأ لغوي وخروج عن الفصحى ، ولعل من اقدم هذه الكتب كتاب « لحن العوام » المنسوب لعلي بين حمزة الكسائي المتوفى عام ١٨٩ هـ ، ثم توالت التاليف في هذا الموضوع وتصدى له كل من الفراء والاصمعي وابن السكيت والمازني وابي حاتم السجستاني وابن قتيبة والبطليوسي وثعلب وابي بكر الزبيدي والحسن بن عبد الله العسكري والحريري وعبد الرحمن الجوزي وغيرهم ممن لا يسع المجال لتفنيد

(*) لمعهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب فضل طباعة هذه الموسوعة . صدر منها المجلد الاول ، وقد ندب كاتب المقال لاعدادها والاشراف على طباعتها ووضع فهارسها، ومن التصدير الذي كتبه للموسوعة استقى بعض الحقائق الاولية في هذا المقال .

آرائهم وتبيان مناهجهم ، وهذا الجاحظ يسجل اول لحن سمع بالبادية وهو قولهم : هذه عصاتي ، واول لحن سمع بالعراق وهو قولهم : حيّ على الفلاح(*) .

غير ان هؤلاء جميعا ما كان احتفالهم بلحن العامة الا تنقية للكلام الفصيح وتقويما لاعوجاج اللسان وضبطا لقواعد اللغة والنحو ، وذلك لما وجدوا من اختلاط العرب بغيرهم من الامم المجاورة وما ادى هذا الى فشو اللحن وكثرة الدخيل . وتلك جهود محمودة الاثر جليلة الفرض تظهرنا على ما كان عليه الاجداد من الحرص على صفاء اللغة ، بدافع من الحمية العربية والتعلق بالاصالة .

ولكن لرجال الادب شأنا غير شأن علماء النحو واللغة ، فالاديب حين يعرض لنا كلام الناس وحديثهم لا يقصد من وراء ذلك الى ان ينقل لنا لغة جامدة معراة من الاصداء الاجتماعية والانسانية والفكرية ، ولكنه يقصد الى ان يكون شاهدا على عصره موثقا لا يخالف الواقع ولا يزيف الحقيقة ، ولهذا ترى لغة الحديث التي يلتقطها من افواه الناس لغة تنبض بالحياة والحركة حتى لكأن المرء يسمعها من قائلها فيسمع معه نبرة صوته ويحس طبيعة انفعالاته النفسية ومداركه العقلية .

فالجاحظ معلم العقل والادب يجمع في كتبه بين الجد والهزل ويتكلم على العامة كما يتكلم على الخاصة ، بل نراه يعرض في الجزء الثاني والثالث من كتاب البيان والتبيين طائفة من اقوال النوكى والحمقى واخبارهم ممن قد يتفق لبعضهم من البيان الساحر ومن التبيين العجيب ما يكون في الصدر المقدم من حسن التعبير وجميل التعليل . فهو يذهب في عرض هذه الاقوال مذهبا فنيا خاصا قد ينكره عليه في يومنا هذا من ينكر على

(*) البيان والتبيين : ٢/٢١٩ .

كتاب القصة او المسرح ان يدخلوا في حوار ابطالهم نتفا من الكلام المحكي تأكيدا للواقعية وامعانا في صدق التصوير ، فها هو ذا وهو امام الفصاحة والبلاغة يقول :

« واذا سمعت بنادرة من نوادر العوام وملحة من ملح الحشوة والطغام فاياك وان تستعمل فيها الاعراب ؛ او تتخير لهـا لفظا حسنا ، او تجعل لها من فيك مخرجا سريا ، فان ذلك يفسد الامتاع بها ويخرجها من صورتها ومن الذي اريدت له ، ويذهب استطابتهم اياها واستملاحهم لها .(*) »

فما عاب الجاحظ على هـذا الكلام عائـب من ادباء العصور الزاهرة ولا رماه بالتقصير والتهاون رام ، حتى لقد اصبحت هـذه الطريقة الجاحظية في تصوير الحياة مذهبا ادبيا سديدا لم يخل بقدسية الادب وجلال اللغة فانتهجه معظم الادباء اللاحقين .

ونتنقل الى عصرنا هـذا لنجد من علماء اللغـة من وضع معجمات مختصرة لبعض اللهجات في الاقطار العربية كالجزائر ولبنان والعراق ، بل لنلتقي بالعالم الاديب والمحقق الجليل احمد تيمور باشا فنقع له من بين مؤلفاته الرصينـة في اللغة والنحو والادب على مؤلفين اثنين احدهما في « الكنايات العامية » والآخر في « الامثال العامية » جمعها وبوبها وشرح معانيها ورد بعض الفاظها الى أصولها ، فكان هذان الكتابان من اكثر كتبه شيوعا واجلها فائدة لما فيهما من طرافة مستملحة وعون على تصور طبائع الشعوب ومعرفة عاداتها . وقد كتبت الاديبة بنت الشاطىء آنذاك تقريظا لكتاب الامثال العامية جاء فيه : « ... لكنه يبدو في كتابه اليوم واسع الافق ، حر التفكير ، قوي الايمان بصلة اللغة بالحياة ، شديد التنبه الى النواميس التي تتحكم في حياتنا من كل نواحيها ، ومن هنـا

(*) البيان والتبيين : ١/١٤٦ .

لم ينبذ العامية ، ولم يصب عليها لعنته ، وانما اعترف بها في شجاعة العالم باعتبارها لغة شعب ولسان امة ، واختارها موضوعا لدراسته كالفصحى سواء بسواء . »

ومعروف ان اقبال الغربيين على درس لهجاتنا المحلية وتقعيدها لم تكن لتمليه الدوافع العلمية البحتة ، وانما كانت الدوافع السياسية المشبوهة في كثير من الاحيان وراء ذلك ؛ فما كان يروقهم ان تجمع العرب كافة لغة واحدة مشتركة يستخدمونها في العبارة عن آمالهم ومطامحهم وتكون وسيلة من وسائل التفاهم والتعارف فيما بينهم ، فعمدوا الى محاولة احلال اللهجات العامية محل اللغة الثقافية المشتركة ، لعلهم بذلك يحققون العزلة القومية والتجزئة السياسية والتمزق الفكري ، لانهم على علم بأن اللغة الموحدة تؤدي الى فكر موحد . ولم يقنعوا بذلك بل راحوا هم واتباعهم يحملون على الفصحى ويتهمونها بالقصور والجمود والعجز عن التطور ومواكبة الكشوف العلمية المتنوعة .

ولم يكن العلامة الاسدي بغافل عن ذلك كله ، فهو من أشد المناصرين للغة الفصيحة المدافعين عن أصولها وقواعدها المؤمنين بقدرتها على التعبير الادبي ، والعلمي ، فنراه يكشف نوايا دعاة العامية ويسفه آراءهم ودعاواهم اذ يقول في مقدمة موسوعته بكل جراة واخلاص :

« ... اما هؤلاء الذين يدعون الى احلال العامية محل الفصحى او ابدال حروفنا العربية بالحروف اللاتينية ، اما هؤلاء فلا أحترمهم ، لانهم عملاء الفوضى والجحود والهدم ، ومعاذ العلم ان نتصور ذلك ، ومعاذ المروءة والفن ان نقصي الفصحى التي درسناها وزرعنا حبها عمرا مديدا، والفنا فيها آثارنا لاسيما « أغاني القبة » فحضنته ، وأي لغة تقوى على حمله ، اقول : ومعاذ المروءة والفن ان ننكر فضلهما وانها حملت مشعل الحضارة بخطها المحارب في يومنا هذا وهو دون تعصب اروع خط في

الخطوط ، ولم ؟ لانه يستغني عن لغو الرسم استغناء البليغ عن لغو الكلام ، وهؤلاء يحاربون شيوخنا وملاذنا . »

وتتبوأ موسوعة حلب مكانها الرفيع بين الدراسات اللغوية المقارنة ، لانها وضعت من أجل الكشف عن الاصول اللغوية التي عملت على تكوين لهجة حلب ، والنظر في العلاقة المتبادلة بينهما وبين تلك الاصول . ومن جهة اخرى فان الموسوعة تعد مصدرا ثرا من مصادر التراث الشعبي ، لاسيما في هذا العصر الذي نجد فيه بعض الدارسين يولون وجوههم شطر الشعوب يتتبعون لغتها المحكية وأساليب التعبير فيها ، ويتحرون تقاليدها ومعتقداتها وانماط حياتها مما يعين على فهم شخصيتها الانسانية وما تحفل به من امكانات ابداعية متفردة .

ولا جرم أن مدينة حلب جديرة بمثل هذا الاهتمام ؛ فهي المدينة التاريخية الغنية بسكانها وبموارد العيش فيها ، وقد كانت على مر العصور التاريخية محط القوافل التجارية العابرة شرق البلاد وغربها ، وخاناتها الباقية وأسواقها وآثارها آية دالة على ذلك ، فاختلط سكانها بالعديد من الشعوب العربية والاجنبية وتم بين هؤلاء التمازج وظهر التأثر سواء في لغة الحديث وفي طرز العيش ، مما يؤكد ان هذه المدينة مع حفاظها على طابعها الخاص لم تتأب على مثل هذا التأثر ما وجدت وراء ذلك نفعا بل اتسمت شخصيتها باللين والمرونة وعرفت بحسن الجوار واحترام الغريب .

وقد فتن المؤلف بمدينته حلب وانزلها من نفسه منزلة المحب المكرم، فسعى سعيه الى أن يخصها بهذا المعجم الضخم الذي يقع مخطوطه فيما يزيد عن ثمانية آلاف صفحة من القطع الصغير ، فحفظ فيه تراثها اللغوي والاجتماعي والعمراني ، وحشد لذلك سنوات مديدة من عمره يجمع المادة الاولية من أفواه الناس في سهراتهم ومقاهيهم واسواقهم ثم

ينسق ويرتب بعد أن يرجع الى الموروثات الكتابية يستعين بها على سداد الرأي وتمام الفائدة .

ولم يأخذ في تاليفه إخذ من يتحيز ويصطفي بل اخذ من يجمع الشتات مما جرى على السنة العامة وشاع في احاديثهم اليومية في الاحوال المختلفة على سبيل الجد او على سبيل الهزل ، فهو في هذه الطريقة يتلو تلو أعلامنا اللغويين الذين وضعوا المعجمات وأودعوها ما وصل الى اسماعهم من كلام العرب مع تفرق قبائلهم واختلاف لهجاتهم ، حتى انه ليذكر بعض الالفاظ أو الاقوال التي انقرض استعمالها او كاد ، مع يقينه بان اللهجة المحلية في عصرنا الحاضر تتجه الى الرقي والتهذيب والقرب من اللغة الفصيحة بفعل التوسع في التعليم وانتشار اجهزة الاعلام .

ثم انه اتبع الترتيب المعجمي الهجائي في عرض المادة اللغوية ، ولكنه لم يعتمد على الثلاثي المجرد وانما يأتي باللفظة كما تنطقها العامة سواء اكانت اسما ام فعلا ، وهذا دعاه الى ان يذكر اللفظة في موضعها من الترتيب الهجائي ، أما مشتقاتها فلا تذكر في الموضع نفسه كما نرى في المعجمات العربية ، بل يأتي بها في موضعها وفقا لتسلسل حروفها ، فالفعل « اشر » مثلا لا نجده في مادة « الاشارة » وانما يشرح معنى الاشارة واستعمالها العامي في مادة « اش ارة » ثم في موضع آخر اي في مادة « اش ر » يذكر الفعل اشر واستعمالاته الخاصة ، والمؤلف محق في هذا الترتيب لما فيه من تسهيل الرجوع الى الكلمة المطلوبة ولان مشتقات الكلمة قد يختصها العامة بمعنى يختلف عن الاصل اللغوي الذي وضعت له . زد على ذلك ان بعض الكلمات في صيغتها العامية ربما دلت على آلة من الآلات المستعملة او معنى من المعاني الشائعة فالمؤلف مضطر الى ذكرها على هذه الصيغة لتبيان معناها وشرح دلالتها . ففي باب الالف نقع على مادة « أسق العطاش » وان كانت تركيبا فيقول المؤلف :

اسق العطاش : منظومة ملحنة على غرار التواشيح تغنى على ضرب معين من الرقص ، ابدعتها حلب وكتب عنها شيئا الموسيقار أحمد الابري، واعتنى بتعليم لحنها الشيخ عمر البطش ، وسجلها بالنوطة الموسيقار توفيق الصباغ . وفي مايلي دراسة قام بها صديقنا السيد صبحي القسطلي احد أركان حلقة « الهلالية » بتكليف منا ، قال ما ملخصه : منذ نحو ٣٠٠ عام تعرضت حلب لموجة من الجفاف وشح الامطار ونضوب الينابيع وما يستلزم من القحط . وكان في الزاوية الهلالية القادرية في حي الجلوم منشد وناظم يدعى الشيخ محمد الوراق ، فنظم قصيدة مطولة في التضرع الى الله ولحنها بنغم الحجاز الذي يعبق بأرج النبوة ؛ ذلك النغم الذي يشبه الى حد ما حدو العرب ... ثم ادخلت عليه قدود حلبية وغدا للغناء اكثر منه للابتهال .

ولا يكتفي المؤلف بهذا الرأي بل يعرضه على باحث آخر هو صديقه الاستاذ ممدوح الجابري فيضيف اليه ان اللحن منسوب للشيخ محمد المنجبي وأن الفصل مأخوذ من كتاب خطي قديم عنوانه « سلافة الحان وسفينة الالحان » الذي جمعه بخطه السيد محمد الوراق منشد التكية الهلالية بحلب . وكل ذلك آية على ان المؤلف يتوخى الوصول الى الحقيقة العلمية في كل ما يعرض وان تكلف الاستعانة بذوي الخبرة والمعرفة .

هذا وقد يكون للفظة الواحدة عند العامة اكثر من معنى فتراه يستقصي هذه المعاني جميعا ثم يجعل لكل منهما موضعا مستقلا كما في كلمة « الادب » او « الدشلي » او « دق » او « الروح » او « الزاوية » . وقد تضاف اللفظة الواحدة الى العديد من الالفاظ لتكون مع كل منها تراكيب قد تدل على اعلام او اسماء احياء او اطعمة معروفة ، وأوسع مثال على ذلك كلمة « ابو » اذ تدخل في تسعين تركيبا منها :

ابو احمد : كنوا به عن المجيدي .

ابو اسحاقا : من شخصيات خيمة الخليلاتي .

ابو امون : اطلقوه على الرقائق يتخذونها من طحين البرغل .
ابو بريص : حشرة أصغر من الحردون اسمها في العربية الوزغة .
ابو بكر : او الخلفاء الراشدين .
ابو بليعص : تحريف ابو بريص . وفي القرباطية : ابو بريعس .
ابو تم : اسم هر الوانه عديدة .
او تينة : قرية في منبج .
ابو حبايب : بطن يقيم في بادية حلب يعد ٦٠ خيمة .
ابو حشيش : مستعط مهرج يستعطي المادة برقصة وببعض كلماته .
ابو حصيرة ، ابو حمدو ، ابو خبيط ... الخ ومثلهم كلمة ابن وام واصابيع .

وثمة الفاظ قد وقع لها في لهجة حلب اكثر من طريقة واحدة في النطق لتحريف اصابها او لاختلاف الاحياء او الاجناس في نطقها ، فيعمد الى ذكر كل طريقة في موضعها من الترتيب ، وذلك كثير من امثلته : ربنج وروبج والاهون والاهين واستجرا واسترجى ، فهو يشرح معنى استجرا فيقول : من العربية : استجرا : تكلف الجراة ، وهم يستعملونها لمعنى جرؤ ، ثم يذكر استرجى في موضعها ويحيل القارىء الى الاولى حيث يقول : كما قد يقولون في استجرا : استرجى ، وهي لهجة النصارى . وفي ذلك مافيه من فضيلة الاحاطة التامة لا باللهجة العامة وحسب وانما بما يتفرع عنها من لهجات في البيئة نفسها .

وتأتي القيمة اللغوية للموسوعة من ان المؤلف يرد هذه اللهجة الى الاصول التي تحدرت منها والمصادر التي عملت على اثرائها ، وهنا تتجلى ثقافته والمامه باللغات السامية والاوربية عدا اللهجات العربية القديمة والحديثة وقدرته على التخليل والاستنباط . فالالفاظ عنده اما انها عربية ويعني ذلك أن جذرها عربي فمنها ما حافظ العامة على نطقه مثل كلمة « احتمى » ، ومنها ما اصابه التحريف في شكل الحروف او نوعها

مثل كلمة « سجرة » بدل « شجرة » ، ومنها ما أكسبه العامة دلالة معنوية جديدة مثل كلمة « الاكشف » : اسم التفضيل من كشف (العربية) : اظهر ، ويستعملونها نقيض الاغمق في الالوان لان اللون الكاشف قد يظهر ما تحته ، واما انها دخيلة استعملها العرب في القديم مثل كلمة « اسفنج » فهي من العربية عن اليونانية ، واما انها ذات اصل شرقي او اوروبي خلفته العلاقات الاجتماعية او العلمية او السياسية او شاع بفعل التعامل التجاري مثل كلمة « الارمغان » التي دخلت من التركية عن الفارسية بمعنى : العطية او ما يأتي به المسافر من الهدايا ، و « انتيكا » التي دخلت من الايطالية بمعنى : القديم ، والعراق تسميه « الفتنكجي » وغني عن البيان ان لهجة حلب تحفل بالعديد من الالفاظ التركية بحكم الجوار والالفاظ الايطالية بحكم العلاقات التجارية ، وخان البنادقة في حلب كان نزلا لتجار البندقية .

وفي سياق هذا التقصي المضني لأصول المفردات العامية يرى المؤلف ان من كمال الفائدة اللغوية ان يطل على لهجات عربية اخرى يضعها امام القارىء ليقارن ويوازن ويستنير ابتغاء الوصول الى النتائج العلمية المرجوة ، بل قد يتعرض الى لهجات بائدة او قائمة كالبابلية والاكادية والاوكاريتية ، فعندما يذكر كلمة « الإنجاص » يشرح معناها ثم يذكر طريقة نطقها في العبرية والبابلية والكلدانية والسريانية وفي لهجة المغرب الاقصى وفي لهجة تطوان ، واذا كانت اللفظة من الدخيل فقد يتعرض الى ذكر نطقها في اللغات الاوروبية القديمة والحديثة ، ففي مادة « الاكسير » يذكر الاصل السرياني المتحدر عن اليونانية ثم يذكر نطقها في الفرنسية والانكليزية والرومانية .

إلا ان بعض الكلمات قد يعجزه اصلها وذلك امر منتظر في مثل هذا الطريق الشائك ، فلا يجازف برأي قاطع بل يعترف قائلاً : لم نجد لها اصلا ولعلها مما يلي ، ثم يستحضر عدداً من الآراء مهما كان حظها من الصحة ناسباً كل رأي الى صاحبه او مصدره الى ان يصل الى رأيه

الخاص الذي يرجحه ، فمن امثلة ذلك كلمة « دركل » أو « هيطلية » او « الأمطلس » أو ..... وهذه الموضوعية لا تكاد تخلو منها شعبة من شعب الكتاب ، وإن كان هذا الباب اعني باب البحث عن الاصل قد يفضي الى كثير من المناقشات والأخذ والرد بين أرباب اللغة والباحثين في اللهجات.

ولم يفت المؤلف في سياق موسوعته اللغوية ان يذكر اسماء اعلام الفكر والسياسة والعلم والادب والدين ممن نشأوا في حلب او اقاموا فيها او مروا بها مروراً عابراً معرفاً بهم تعريفاً موجزاً ، وكذلك اسماء الأطعمة وطريقة صنعها ، واسماء الأحياء وتاريخها العمراني .

اما احكام النطق واحكام الاشتقاق فلم يجمعها المؤلف في موضع واحد من الموسوعة وليته فعل ، وإنما جاءت مفرقة بحسب ورودها من المادة المعجمية وهناك بيانها وتفصيل القول فيها ، فنرى أحكام الإمالة واسم الفاعل واسم المفعول واسم الآلة في حرف الألف واحكام الردة في حرف الراء وهكذا ....

وقد كان للمؤلف فضل الريادة في وضع رموز النطق لهذه اللهجة ، وهي لا تعدو أن تكون رديفاً للحركات المعروفة في الفصحى ، فبهذه الرموز يسهل على القارىء من غير حلب ان يقرا الكلمة او العبارة على الوجهالسليم . فكم من كلمة إذا اسيء نطقهايصعب علىالقارىءفهم معناها، بل ربما فسد المعنى بفساد النطق . وهذه الرموز هي : « ـل » للفتحة المفحمة و « O » للضمة المفخمة و « X » للإمالة و « د » للردة ، والردة تعني حركة جديدة مكان الضمة او الكسرة (*) .

فاذا تجاوزنا القيمة اللغوية للموسوعة وجدنا انفسنا امام واقع اجتماعي وإنساني رحب يموج بالحركة والحياة ويرسم على وجوهنا

(*) وقد تستعمل مكان الفتحة ايضا .

البسمة البهيجة احياناً والعبوس المأساوي احياناً اخرى ، فنحن مع الناس نسمعهم في رضاهم وقناعتهم وفي خصامهم وسخطهم ونصغي الى حكاياتهم ومعتقداتهم وخرافاتهم ، فان استعمال هذه اللهجة يستفيض فيما حفلت به الموسوعة من الاقوال والحكم والامثال واللوحات والاغاني والادعية والفاظ الزجر والسباب ونداء الباعة الى غير ذلك من الصيغ الكلامية المنتقاة على هدي الخبرة والمعايشة والممارسة . وفضلاً عن ذلك فقد نجد مصطلحات عامية لبعض الصيغ مثل التمجكات والشدّيات والعنجهيات والقلتنات واللخمات والهنهونات وغير ذلك ، فلا تكلف في صياغتها ولا تعمل ولا نحس انها غريبة في تركيبها على الاسماع بعيدة عن الواقع . وهذه الصيغ الشتى يسوقها المؤلف شواهد على الفاظ المادة المعجمية ، فلا عجب إذا تردد بعضها غير مرة وفقاً للألفاظ الواردة فيها ، وقارىء الموسوعة لا يكاد يصدق ان فرداً واحداً استطاع بجهده الخاص ان يحيط بكل ما يتداوله العامة في احاديثهم ومسامراتهم من هذه الصيغ، وهو على يقين ان مثل هذا العمل قد يعجز مجموعة من العاملين في هذا الميدان ليس لها من شغل سوى حمل الورقة والقلم وتسجيل ما يترامى الى الاسماع بايقاعه وتركيبه من غير تبديل ولا تحريف .

والمتع المفيد حقاً ما نراه من اشكال التعبير الفني في تلك اللهجة كالتشابه والاستعارات والمجازات والكنايات واساليب التهكم والإيماء والتورية والسجع فما يدعو الى الإقرار بأن الخيال المبدع ليس مما ينفرد به الشعراء والادباء فحسب ، وإنما قد نجده عند العامة بثوب من العفوية والواقعية شفيف .

وليس لي في هذا البحث أن أتناول بالتحليل هذه الصيغ والاشكال التعبرية وما تعكسه من نتائج اجتماعية وإنسانية وجمالية فذلك له شأن آخر ، وإنما لي ان اشير الى فضل المؤلف في تبويب هذه الصيغ والانساق الكلامية تحت عناوين خاصة لكيلا تختلط وتلتبس ، حتى لقد بلغت هذه الصيغ اكثر من خمسين صيغة ، ويكفي الباحث الذي يطمح

إلى دراسة واحدة منها أن يرجع الى الفهرس ليرشده الى المواضع التي يجد فيها مبتغاه (*) .

والموسوعة بعد غنية بالمعلومات التاريخية والجغرافية والعلمية والاجتماعية ، وهذا ما يجعل في قراءتها متعة للنفس وفائدة للعقل ، فقد بث فيها المؤلف من الاخبار العلمية والوقائع الشعبية وطرائق الطعام واللباس والافراح والاتراح ما إنه ليتعذر على المرء الحصول عليه لا سيما ما طواه الزمن ولم يدون في كتاب . من ذلك مثلاً تلك اللوحة الفريدة التي يطلعنا من خلالها على طريقة تعليم الصبيان في الكتاتيب القديمة ، وكذلك تلك اللوحة الرائعة لعرس حلبي منذ بدء الخطبة الى ليلة الدخلة بكل تفاصيله وملابساته وما يجري فيه من احاديث بين اهل العريس واهل العروس وكيف يتم انتقاء الخطيبة والازياء التقليدية في هذه المناسبة ، ثم تلك المسيرة الشعبية الوئيدة التي يرافقها الطبل والزمر ، حتى لكأن القارىء يشهد البهجة العارمة على الوجوه ويسمع الزغاريد تنطلق بها الحناجر ويعيش عبق تلك الايام الخوالي ، كل ذلك بأسلوب رشيق هو مزيج من العامية ، والفصحى ، فكأننا امام وثيقة اجتماعية تصور مرحلة آذنت بالزوال .

وقد تطول وقفة المؤلف عند مادة من المواد لما يرى فيها من تشعب وتنوع فيبسط القول فيها بسطاً لا يدع زيادة لمستزيد كما يفيض الباحث التخصصي في زاوية ضيقة من زوايا المعرفة معتمداً على ملاحظاته وتجاربه ومعلوماته الخاصة ، فاذا بهذه الزاوية تتسع فلا يبقى فيها جانب غامض او نقطة معتمة ، فليرجع القارىء الى مادة « الإيد » في المجلد الاول من الموسوعة ليمتع نفسه بهذا البحث العلمي الطريف الشيق الذي

* تجدر الاشارة الى أن الاهتمام بالموسوعة من قبل الدارسين قد بداه الاستاذ حسن عبد المحسن الذي يعد دراسة عن الجانب الاجتماعي والفني في الموسوعة لنيل شهادة الماجستير من جامعة حلب .

سماه المؤلف « اليد في الأدب العامي » ، ففيه نجد تحليلاً تفصيلياً دقيقاً للمعاني الحقيقية والمجازية لهذه الكلمة وكيف يثنيها العامة ويجمعونها ويصغرونها وكيف يشتق منها الفعل « أدى » كما اشتق من العين « عاين » ، ثم ما اليد في السريانية والعبرية والحبشية وفي ملحمات اوكاريت وفي لهجات جنوبي جزيرة العرب وفي لهجة عرب آسيا الوسطى وفي العراق وفي الآشورية ، ثم ما هي في الفرنسية والإنكليزية الى أن يصل الى تقرير حقيقة علمية هامة إذ يقول « يقين كل باحث رشيد ينظر عميقاً وبعيداً أن فعل **ODDO** اللاتينية بمعنى ساعد ماهو إلا من « يد » السامية العريقة في القدم . وبعد هذا البحث اللغوي الهام يأخذ في إستعراض العديد من الصيغ الكلامية التي دخلت فيها كلمة « الإيد » من نوادر وتهكمات كقولهم : ما بطلع بايدو شي .... وكنايات : فلان إيدو طويلة .... وسباب : العمى بديناتو .... وامثال : إيد واحد ما بتسقق .... وأيمان : وحق من حطيت إيدي على شباكو ، وحكم : كول لحم إيدك ولا تعتاز القصاب ... ومجاملات : انا بين الايادي ... ومجازات إيدو في هالمسألة للأباط ... وتشبيهات : صاير فينا متل العصفور الواقف على دبق بحط إيد وبقيم إيد ... وتوريات : ابوس إيدك بالعكس (اي : ابصق عليها) واستعارات : تقول المراة : طول النهار راسي مكنسة وإيدي مجرفة ... ويختم المؤلف هذه المادة الثرة بقوله : نقول بعد بسط ما تقدم من « اليد في الأدب العامي » نريد أن نسال : اي لغة في العالم تجاري الأدب العامي الحلبي هذا في افانين القول ، إن انصفت اجبت : لا .

تلك هي الموسوعة جهداً مضنياً ومنهجاً متكاملاً وثقافة شاملة يلتقي على مائدتها العامرة علماء اللغة وعلماء الاجتماع وعلماء البلاغة والمعنيون بشؤون الفنون الشعبية (الفولكلورية) والباحثون عن الآثار والراغبون في حكايات العامة يصوغونها قصصاً ومسرحيات الى غير هؤلاء وهؤلاء ، فعسى أن تكون فاتحة لنشاط العاملين في الآداب الشعبية بعد أن سبقتنا الى ذلك معظم الاقطار العربية .

خير الدين الأسدي:
النقد الأساطيري

بقلم: محمد جمال باروت

« الى خير الدين الاسدي الكشاف الاكبر في ذكراه الثانية عشرة »

ستكون العودة الى خير الدين الأسدي ، فتحاً منهجياً جديداً امام كل بحث في النقد الاساطيري العربي . ورغم أن الاسدي لم يكشف من قريب أو بعيد معرفة بالدروس البنيوية الحديثة للنقد الاساطيري ، فانه كان ناقداً اساطيرياً متميزاً . ولو قيض حوار ما بين (بارت) و (الأسدي) لشهد النقد الأساطيري ولادة جديدة في هذا الحوار . ورغم ان هذا الحوار لم يتم ، فانه يمكن لنا ان نبداه الآن .

واجد منذ بداية ضرورة التفريق ما بين النقد الأساطيري في معناه اللساني ، والنقد الاسطوري في معناه الانتروبولوجي . إذ ان النقد الأساطيري في المعنى الاول يدخل اساساً في نطاق التطوير النوعي لعلم اللغة ، بحيث لا يدرس النظم اللغوية فحسب ، بل يتغلغل ايضا في النظم الاجتماعية . انه اذن (نقد سيميولوجي) .

لقد تصور (سوسور) مؤسس علم اللغة الحديث ، (السيميولوجيا) كمنهج يدرس كافة النظم القائمة على العلامات ، حيث اشار الى ان (اللسانيات) هي جزء من (السيميولوجيا) . إلا ان مشروع (بارت) في النقد الاساطيري ، وفي كتابه الشهير (ميتولوجيات ـ ١٩٥٧) وفي (عناصر من علم العلامات ـ ١٩٦٥) وفي (نظام الموضة ـ ١٩٦٧) سيحقق قفزة كبرى من خلال ترشيح علم اللغة لدراسة نظم اجتماعية غير لغوية بالمعنى « السوسوري » أو « التقليدي » . فلقد وجد (بارت) في (الشعبيات) الاوربية الحديثة ، نماذج اساطيرية طاغية ، تفرض نظمها الإشارية . لقد تغلغل في هذه (الشعبيات) أو (الميتولوجيات) كما يسميها ، ودرس الرولزرايس والمصارعة والإعلان والستريب تيز والموضة ... كميتولوجيات .

إن النقد الاساطيري هو انجاز (بارت) اساساً ، وقد قام هذا الإنجاز على إعادة قراءة (سوسور) وإتاحة الافق لـ (اللسانيات) لتدرس (شعبيات) لا تدخل في إطارها . إن الاسدي هو عالم لغوي في الدرجة الاولى ، وعمله الاكبر (موسوعة حلب المقارنة) تدخل نظرياً في إطار اهتمامات علم اللغة القديم ما قبل (السوسوري) الذي كان يحفل بالدراسات التاريخية والتطورية المقارنة . ومن الطبيعي ان لا يثيرنا هنا هذا الجانب ، وأن نتجاوزه في التماس الأبعاد الحداثية في عمل هذا الكشاف الكبير .

٢

في تقديمه لـ (موسوعة حلب المقارنة) يتحدث الاسدي عن انه (جمع مفرداتها وتعبيراتها وفن القول فيها مضفوراً مع أواصر الحياة فيها) . إن الاسدي في هذا التعريف يجترح الدرس المنهجي الاول في (النظرية السيميولوجية) . إذ أن هذا التعريف لا يختلف عن تعريف (سوسور) لها بـ (دراسة حياة العلامات في وسط الحياة الاجتماعية) .

ويحمل المدلول المعجمي الفرنسي لكلمة وسط Sein هنا مفهوم البطن والاحشاء والرحم ، اي ما سماه الاسدي بانضفار اللغة بأواصر الحياة .

إلا ان لأسدي لم يصل الى ما وصل اليه (سوسور) في هذا الدرس اللغوي وحسب ، بل إن ما درسه (بارت) تحت عنوان (عناصر السيميولوجيا ـ ١٩٦٥) قد وصل اليه الاسدي ايضاً ، وبشكل متميز . فلقد قام انجاز (بارت) على إعادة النظر بالاطروحة (السوسورية) التي تربط (اللسانيات) بـ (السيميولوجيا) والتاكيد على أن (السيميولوجيا) هي جزء من اللسانيات ، وليس العكس كما قال (سوسور) .

من هنا وجد (بارت) في الرولزرايس والمصارعة والإعلان والستريب تيز والموضة والهايكو الياباني ، نصوصاً لغوية ، اي ادبيةذات بنيةبلاغية. لقد وجد « المجتمع لغات » وكل شيء كتابة . وسيكرس (بارت) انتصار هذا الكشف فيما بعد في عمله المهم (نظام الموضة ـ ١٩٦٧) .

والآن عندما نعود الى (موسوعة حلب المقارنة) فاننا نجد ان الاسدي لم يقل اقل مما قاله (بارت) ، لكان هذا الكشاف الكبير يشمل (سوسور) و (بارت) معاً ، بكل ما ياخذه هذا الاشتمال من خصوصية متفردة ، هي خصوصية الاسدي ذاته .

حيث أن الاسدي في معرض تحديده لـ (محتويات الموسوعة) ، يربط النظم الاجتماعية للحياة الشعبية الحلبية باللغة . اي انه يربط (السيميولوجيا) بـ (اللسانيات) إذ استعملنا المصطلحات الحديثة . اي ما قضى (بارت) جوهر مرحلته العلمية في توكيده منهجياً . فـ (الموسوعة) لدى الاسدي تحتوي على مفردات لهجة حلب (واللهجة تساوي اللغة ، هنا عند الأسدي) . ويدخل تحت هذه اللغة عند الاسدي كل النظم الاجتماعية للحياة الشعبية في حلب ، اي النماذج الاساطيرية

في لغة (بارت) . حيث يضع الأسدي تحت عنوان اللغة : الأمثال ، التهكمات ، الخرافات ، كتاب اللباد ، نهفات المجانين ، الملابس ، ألعاب السهرات ، اللخمات ، العنجهيات ، التملقات ، نداء الباعة ، الألعاب ... الخ) .

إن ما يدرسه الأسدي كما يتبين اعلاه إذن ، هو نظم اجتماعية (رمزية) في المصطلح (السوسوري) . حيث عالج (سوسور) في كتابه حول الألسنية العامة ذلك ، واشار الى أن هذه النظم تدخل في إطار (السيميولوجيا) . يكتب (سوسور) : (باعتبارنا الطقوس والعادات .... الخ بمثابة رموز ، سوف تتبدى هذه الوقائع في ضوء آخر ، وسوف نشعر بالحاجة الى جمعها في السيميولوجيا والى شرحها بواسطة شرائع هذا العلم) . لقد اشار (سوسور) الى انه من الممكن ان ندرس نظماً غير لسانية ، إلا انه لم يتصور قدرة علم اللغة على دراستها ، ولم ينظر الى هذا العلم إلا كجزء من (السيميولوجيا) . ويدرس هذا الفرع لدى (سوسور) بالطبع النظم اللغوية فقط . الأمر الذي سيعيد (بارت) النظر فيه جذرياً ، ويثبت عكسه .

إن الأسدي **يتناول الطقوس والعادات الحلبية كنظم لغوية وبلاغية ،** وليس كنظم (رمزية) غير لغوية . بل يعتقد ان اللغة تشملها ، لذلك يضعها كمحتويات للغة . أي انه يصل الى ما وصل اليه (بارت) تماماً ، بل وبالجوهر المنهجي نفسه .

إن هذا يشير الى ان الأسدي هو اول عربي يضع في مقدمته اسساً راسخة لـ (النقد الأساطيري) العربي ، الذي يدخل كما ذكرت في نطاق اوسع هو (النقد السيميولوجي) اي (الإشاري) .

إن التميز المنهجي لدى الأسدي لا يبدو في تعريفه لـ (السيميولوجيا) او في تناوله النظم الاجتماعية ، **للطقوس والعادات الحلبية** كـ (لغة)

وحسب ، بل في كونه وجد في هذه النظم ، **نصوصاً ادبية ، ذات بنية بلاغية** . اي مثلما وجد (بارت) تماماً في الزي النسوي .

ومثلما وجد (بارت) في الزي النسوي شكلاً من اشكال (الثقافة الجماهيرية) . فان الأسدي يجد في النظم الاجتماعية التي يدرسها (شعبيات) . إنها شكل متميز من اشكال الثقافة الشعبية والجماهيرية ، حيث درس الأسدي كما يذكر (الشعبيات في البيت ، في السوق ، في الشارع ، في كل مدب للشعب) .

لقد الهبت دراسة (الشعبيات) خيال (بارت) المنهجي بآفاق ، تصور معها انزياح (السيميولوجيا) كلياً عن مركزها البنيوي والحضاري الغربي ، او الأساطيري الغربي ، وتجلى ذلك في تقديم (بارت) لـ (الاسم العربي الجريح) للمغربي عبد الكبير الخطيبي ، الذي حاول ان يخضع الثقافة الشعبية المغربية الى دروس سيميولوجية . لذلك قد يكون من الصعب التحديد ، ماذا سيكون انبهار (بارت) بدراسة الاسدي لـ (شعبيات) حلب ، لو اتيح له ذلك ، لكن من المؤكد ان انبهاره سيكون مفاجئاً . إذ سيجد ناقداً اساطيرياً عربياً بامتياز .

ولكي يمكن تحديد قيمة الأسدي كناقد اساطيري ، من الضروري هنا الإشارة الى انه اتكأ على **(كتاب اللباد)** وتناوله كجزء من اللغة . ورغم إن الأسدي لم يهتم بـ (كتاب اللباد) على نحو مميز في الجزء الاول من موسوعته ، ولم يشرح بالتالي معناه وطبيعته (ربما تطرق له في الأجزاء الاخرى المحفوظة من الموسوعة) . فان (كتاب اللباد) هو افضل حقل لدراسة (سيميولوجية) عميقة . بل إن دراسة هذا الكتاب ، ستحقق فعلياً ولادة (نقد اساطيري) عربي متكامل ، مستقل عن اطروحات (بارت) مؤسس هذا النقد نفسه . إلا ان الفضل في انتباهنا الى (كتاب اللباد) يعود الى الأسدي .

إننا إذا انطلقنا من منهج (بارت) في (النقد الأساطيري) ، فاننا لن نجد في (كتاب اللباد) إلا نماذج أساطيرية ، وتجدر الإشارة هنا الى أن هذا الكتاب لا وجود فعلي له ، بل انه كتاب شفوي ، مخزون في الذاكرة الحلبية ، ويسجل هذا الكتاب المكبوت اجتماعياً بدرجة كبرى . حيث يشمل على الدفاتر السرية لحياة المراة ، وسلوكها الجنسي والاجتماعي غير المعترف به رسمياً (دينياً او اجتماعياً) ، بما في ذلك خصوصياتها الجنسية مع بقية النساء ، او زوجها ، او العشيق (الصاحب) أو (بنات العشرة) . كما يسجل كل ما يمت للثقافة والتقاليد والفولكلور وانواع السلوك الشعبية والاجتماعية .

إن اللاوعي الشعبي يتعامل مع نظم السلوك التي يشملها (كتاب اللباد) كـ (كتابة) او (نص) ، بل ككتاب أساطير . لان هذا الكتاب يشمل ايضا كل ما هو اسطوري غير واقعي . لكان هذا اللاوعي سبق (بارت) كثيراً وعميقاً في اطروحاته المنهجية الواعية . إن الأسدي في إشارته الى (كتاب اللباد) واعتباره نصاً لغوياً ، امين لهذا اللاشعور الشعبي .

٣

لقد وجد (الأسدي) في العادات والطقوس الاجتماعية والشعبية الحلبية ، نصوصاً لغوية . اي وجد فيها ادباً ، ذا افانين بيانية وبلاغية . مثلما وجد (بارت) في (الزي النسوي) ادباً لـه بلاغته . حيث اعتبر (الأسدي) هذه العادات والطقوس نصوصاً لغوية ، تشكل جزءاً لا يتجزأ من لهجة حلب اللغوية . فالأسدي يكتب في مقدمته ما يلي :

(تقدم لهجة حلب أفانين من ضروب البيان فأعرضها : تشبيهاتها ، مجازاتها ، استعاراتها ، كناياتها ، تورياتها ، جناسها ..... وتتجلى

هذه الأفانين البيانية في ضروب القول فيها : في ادائها الطبيعي ، ونداء باعتها ، وامثالها ، وحكمها ، وحكاياتها .

كما تتجلى في سبابها وتهكماتها وتمجكاتها وقلتناتها ، وكلام اهل اليول فيها ، ومصطلح أهل القجم والسلتةجية والكلاليب فيها .

وقل مثل هذا في حيل الجنابظة والمعرقين واهل سوق العبي واهل سوق الصابون ونحوهم . اما مراسم الأفراح والأتراح من مثل نشيدة ختم القرآن ، ونشيدة الاختتان والأعراس ونقل الجهاز والشديات والهنهونات ومناغاة الأمهات فحدث ولا حرج . ومثل هذا عاداتها والعابها ومعتقداتها وخرافاتها والغازها . ولا انس طعامها وشرابها وكيف يعالجان ، وملابسها ، وفرش بيوتها) .

من خلال ما سبق يتضح :

١ ــ أن الاسدي يعتبر النظم الاجتماعية السلوكية كالسلت ، وحيل المعرقين ، واهل سوق العبي واهل سوق الصابون ، ومراسم الافراح والاتراح ، ونقل الجهاز ، والأعراس ، والالعاب والعادات واسلوب اعداد الطعام ، والملابس ، وفرش البيوت ... الخ جزءاً من اللغة . اي كنظم لغوية . هذه النظم التي اعترف بها (سوسور) كنظم رمزية غير لسانية ، وبالتالي لم يعط علم اللغة الشرعية المنهجية في دراستها ، في حين ان (بارت) اعتبرها نظماً لسانية ، ورشح علم اللغة لدراستها .

إذن فالأسدي يعتبر (السيميولوجيا) جزءاً من (علم اللغة) .

٢ ــ أن الاسدي ينظر الى هذه النظم الاجتماعية كنصوص ادبية ، تتجلى فيها (افانين من ضروب البيان) . ويحدد هذه الأفانين بـ (التشبيهات ، والمجازات ، والاستعارات ، والكنايات ، والتوريات ، والجناس ...) التي تحتويها هذه النظم .

٤

لقد تغلغل الأسدي في اساطير وشعبيات زمنه تماماً وعرف اغوارها ، ومتعة الغوص العلمي فيها . اذن اليس من المناسب ان نعتبره ناقداً اساطيرياً بامتياز ؟ لقد انصب جزء رئيسي من جهد الاسدي على فك الحصار عن هذه الثقافة الشعبية التي تشكلُ (اساطيراً) وفقاً لـ (بارت). حتى انه سجل نهفات مجانين حلب ، بكل ما فيها مما يسمى بابتذال وسفه اي خروج على الاخلاق السائدة ، ومقاييسها الشرائعية الرسمية . ان الاسدي هذا ـ الثائر والغريب ـ معاً ، وانطلاقا من حرصه على ان (يقرأ الطلاب والنساء) موسوعته (دون ان يجرح ذوقهم الخلقي الوقور المحتشم المترفع عن بذيء القول) قد سجل نهفات مجانين حلب التي ليس فيها مباذل وسفه قول .

الا ان الاسدي كان ذو حرص علمي على تسجيل هذه المباذل ، بل ربما كان لا يجد في قرارة الامر مباذل فيها ، حيث يناور على المقاييس الاخلاقية والاجتماعية الشرائعية السائدة ، ويلتف عليها ، فيعمد باسم الامانة الى ادراجها في (ذيل فوات موسوعة حلب) . ومن المؤسف جدا انه لم يعثر الى الآن على (ذيل الفوات) ليتم ضمها الى موسوعة الاسدي كما تذكر مقدمة محمد كمال ، على الاهمية الكبرى لهذا الذيل .

٥

ان (موسوعة حلب المقارنة) يجب ان لا تدرس (كدراسة لغوية مقارنة) وحسب ، بل **كمقدمة منهجية عربية لـ (نقد اساطيري)** طليعي ، يبدو اليوم وكانه سيد التحاليل والمناهج في احلام الطليعة . والعودة الى خير الدين الاسدي هذا الكشاف الكبير ، تبين كم كان ناقداً اساطيرياً بامتياز . ومما لا شك فيه ان دراسة (كتاب اللباد) الذي نبهنا اليه

الاسدي في موسوعته ، ستمهد الطريق فعلا لتاسيس (النقد الاساطيري) العربي ، وأن هذا النقد سيعود طويلا وكثيراً الى الاسدي كما يرجع (النقد الاساطيري) الغربي الى (سوسور) و (بارت) .

ملاحظـة :

١ ـ يجب ان ناخذ على محمل الجد عدم إطلاع (الأسدي) على اعمال (سوسور) و (بارت) إذ ان هذه الاعمال لم تصل الى الآن بشكل كامل الى الوطن العربي ، اضافة الى ان اهتمام الثقافة العربية فيها يرجع الى سنوات محدودة ، مثلما ان هذا الاهتمام تعريبي في اغلب حالاته . وما يؤكد ذلك ان الأسدي عمل في موسوعته ، قبل ان يقلب (بارت) الاطروحة (السوسورية) الواردة سابقاً في المتن النقدي ، حيث اقام عشرات اللقاءات الشعبية الجماهيرية ليحدث الناس عن محتويات الموسوعة . إن الأسدي اذا كان (ناقداً أساطيرياً) فإنه ليس كذلك بفضل (بارت) . بل بفضله نفسه ، وبفضل تغلغله في اللاشعور الشعبي الذي يرى من خلال (كتاب اللباد) ان النظم السلوكية والاجتماعية هي نظم لغوية . اشارة اخرى وهي ان كل ما كتبه الأسدي لا يشير من قليل او بعيد الى معرفته بالبنبوية واتجاهاتها المتعددة .

٢ ـ إن كل بحث سيميولوجي كما يقول (بارت) هو مغامرة واكتشاف . ولذا ليس هنالك من قواعد منهجية صارمة لهذا المنهج العلمي الجديد . بل انه مفتوح على احتمالات تطورية لا تحد . ولا شك ان الأسدي قد وصل ـ بشكل غير مباشر ـ الى تحديد الملامح الرئيسية الجديدة . وإن دراسة موسوعة حلب من جديد على اساس فهم متكامل لآفاق البحث السيميولوجي ستكون مفاجاة مدهشة ، لان هذه الموسوعة تقدم مادة غنية وثرية لكل بحث سيميولوجي في (الشعبيات) .

مقدّمة لمقدمة الشعر عند الأسدي

محمد جمال باروت

تتمثل اهمية خير الدين الاسدي في الكتابة الشعرية العربية الحديثة، بتاكيده على علاقة الشعر بالرؤيا ومقدمته ، التي ننشرها هنا مع بعض المختارات من شعره ، تشير بعمق الى هذه العلاقة .

ان عودة الطليعة الشعرية الى خير الدين الاسدي (١٩٠٠ ـ ١٩٧١) اذا اردنا قياسها ليست اقل من عودة رمزيي ورومنتيكيي القرن التاسع عشر الى اندريه شونير (١٧٦٢ ـ ١٧٩٤) . فلقد اعتبر هؤلاء (شونير) كشاعر من قرنهم ، لانه فرق بين الشعر والنظم ، واعطى الاولوية للايحاء على التكنيك ، ولجهده الرمزي في مجال اللغة الشعرية . فماذا يمكن ان تجد الطليعة الشعرية في خير الدين الاسدي ؟

حلقة الانتقال من (النثر الشعري) الى (القصيدة النثرية)

ان الاسدي هو الحلقة الانتقالية المهمة مابين (النثر الشعري)العربي. والقصيدة النثرية مابين (جبران) و (حركة مجلة شعر) . مثلما كان (برتراند) مؤسس قصيدة النثر في فرنسا . الحلقة الرئيسية بين (شاتوبريان) و (بودلير) في قصائده النثرية .

فلقد كان الاسدي اول شاعر عربي جسد القصيدة النثرية في ـ شكل فني ـ او ـ بنية تعبير ـ مختلفة عن ـ التآلف الايقاعي بين المفردات ـ في (النثر الشعري) العربي . لقد جسد النثر في بنيان تصويري وايحائي شعري في بنية (قصيدة نثر) . وهذا مايتيح لنا ان نعتبره احد الرواد الفعليين لقصيدة النثر العربية . رغم ان الاسدي يسمي (اغاني القبة) بـ (نفحات من الشعر الصوفي المنثور) . ولاشك ان مصطلح (الشعر المنثور) يختلف عن مصطلح (القصيدة النثرية) . حيث يحمل في دلالته الابداعية مايحمله المصطلح الفرنسي Prose Poètique اي (النثر الشعري) ان مصطلح (الشعر المنثور) ليس من تأسيس الاسدي ، بل يرجع الى عام ١٩٠٥ في معرض وصف جورجي زيدان لكتابات الريحاني . وقد انتشرت هذه التسمية مع فيض النثر الغنائي الرومنتيكي العربي .

ومع أن مقدمة الاسدي لا تشير الى مصطلح الـ Poème en Prose اي قصيدة النثر . حيث ان حركة (مجلة شعر) هي اول من نقلته الى الشعر العربي في مطلع الستينات . اي بعد عشر سنوات من صدور (اغاني القبة) . فانه يمكن لنا ان نجد في تجربته الشعرية ؛ قصيدة نثر، وليس نثراً شعريا ، او شعرا منثورا . فقد نقل الاسدي النثر الشعري العربي ، من التصوير البياني الى التصوير الرمزي والايحائي ، الذي يميز القصيدة النثرية الرؤيوية . كما انه اعاد النظر في المعنى التقليدي

لموسيقا الشعر . فموسيقا الشعر هنا ليست الاوزان العروضية ، بل هي موسيقا اللغة ، التي تشمل لدى الاسدي منافم التجربة الصوفية ، ومنافم خاصة به نفسه ـ كما يذكر ـ ، كما انه نقل النثر الرومنتيكي العربي من رخاوته ، وانسيابيته الغنائية ، الى شد شعري له ، يضبط هذه الانسيابية . ان المميزات الجوهرية التي استقرأتها (سوزان برنار) في قصيدة النثر الفرنسية ، يمكن لنا ان نجدها في (اغاني القبة) للاسدي ، وعلى رأس هذه المميزات : تركيز الكثافة الشعرية ، والوحدة العضوية ، والانشداد الفني الداخلي في القصيدة .

مثلما يشير الشكل الخطي الذي يوزع فيه الاسدي شعره الى انه لايكتب نثرا شعريا موقعا بهذا القدر او ذاك ، بل انه يكتب (قصيدة) قبل كل شيء ان هذا الشكل الخطي هنا ليس قليل الاهمية ، بل انه في مستوى اهمية الشكل الخطي الذي كتب به لويس برتراند (١٨٠٧ ـ ١٨٤١) مؤسس قصيدة النثر في فرنسا . فقد كتب برتراند النثر كقصيدة ك (سونيه Sonnet) وك (بالاد ballade) وهذا جزء من اهميته في تطوير النثر الشعري جذريا الى شكل قصيدة ، كما تذكر سوزان برنار في كتابها (قصيدة النثر منذ بودلير الى اليوم) . ان خير الدين الاسدي هو مثل لويس برتراند . ان كلا منهما ، حلقة انتقال رئيسية من (النثر الشعري) الى (القصيدة النثرية) .

تشويش الوعي

شوش الاسدي الوعي ، ضمن المنظور الصوفي لعالم الداخل ، والذي هو في الدرجة الاولى منظور كشفي . ان الشعر لديه هو ما تلتقطه **(عدسة الغيبوبة)** . وبذلك فان الاسدي هو احد الذين عرفوا السوريالية باسم آخر لها هو الصوفية

بل ان الاسدي قد اكتشف صوفيا ـ الكتابة الالية ـ ، اذ ان الشعر لديه ـ جوهريا ـ هو كذلك ، الا انه كما يقول انه اجهد (الوعي كثيرا في ترتيب ماالتقطته عدسة الغيبوبة ، وما وضعته ، ولعل هذه الاثارة من بقاياها التي لم يذللها الوعي) . رغم ذلك فان الاسدي هو من اعمق المدافعين عن اطلاق اللاوعي في شعرنا العربي الحديث . فلقد وضع الاشراق مقابل العقل ، والسر في مقابل الحواس ، واللاوعي في مقابل الوعي . وقد وضح ذلك نظريا في (سورة الاشراق) التي تبدو عرضا لمفهومه الشعري اكثر منها قصيدة . ان اطلاق اللاوعي هنا هو طريقة معرفية في فهم العالم ، لاكتشاف (هيكل الحقيقة العظمى) الذي يرادف الفكرة المطلقة . وبذلك فان الاسدي اعطى الاولوية للبحث الميتافيزيكي الشعري عن السر . وحسب ذلك ، فالشعر لديه هو بحث دائم ، وكشف دائم ايضا . ومن هنا فان الاسدي هو احد اعمق الذين قبضوا على هذه الاطروحة الطليعية في الحداثة الشعرية العربية .

من الخطابة الى الرؤيا

تتحدد ثورة الشعر العربي ، في انها انتقال من الخطابة الى الرؤيا . وهذا مايميز بشكل رئيسي الاطروحات الطليعية لـ (حركة مجلة شعر) . ان الاسدي هنا هو حلقة مهمة مابين الحداثة / الرؤيا التي قدمها جبران ، والحداثة الشعرية الرؤيوية التي رسختها (حركة مجلة شعر) . فلقد كان الاسدي احد الذين سددوا ضربات ماهرة الى الخطابة . التي هي ـ كما يعبر الاسدي ـ (الشعر الترابي المموه الطافي ، شعر اليقظة ، يجعجع للحطام ، ويتردى للمادة) . فلقد طرح الاسدي الرؤيا مقابل الخطابة ، حيث رفض منبرية القصيدة ، ودعا الى رؤيويتها ، بل اعتبر شعراء الخطابة (كاشداق شقها هزل الزمان ، بمشرط الصغار راحت توزع على الملأ شعر النبل والمجد والعفاف بعاطفة ولغة مستعارتين . فجاءت

هذه الاشداق على حد قول جبران « مغارة للصوص الالفاظ ..... » ويضرب الغوغاء بدف التصفيق . فيخلع الشاعر على منبره . وكل نبرة تقول : الست المجلي) .

من هنا كان الشعر لدى الاسدي رؤيا ، او كما يعبر هو (رسالة ووحي) بالمعنى النبوي الاستكشافي للرسالة ، وبذلك فان الاسدي هو احد الذين رادفوا مابين الشعر والنبوة ، من حيث ان كلا منهما استقصاء للآتي ، وكشف عن المجهول . بل ان الاسدي هو احد الذين اكتشفوا علاقة الرؤيا باللاشعور ، اذ أن الشعر لديه ، هو ارتفاع عن (دنيا اليقظة) ، و(نشوة روحية يفيض بها اللاشعور المستعر ، ويخنس الوعي) ومن هنا تترادف عنده الرؤيا مع اللاشعور . والتي يسميها الاسدي بـ (السكر) و(الاشراق) . حيث انه يشحن الشعر برؤيا كلية مقابلة لنظرية المعرفة المثالية . والقائمة في شكلها الصوفي على (هيكل الحقيقة العظمى) . التي لاتتحدد بمحرك خارج العالم لايتحرك . بل بكل ماهو فوق الواقع ، او الهيولى في مصطلح الاسدي . اي نشاط (الغيبوبة الغارقة ..... في ساحة ماوراء الطبيعة) . وبذلك فان الاسدي . سبق (حركة مجلة شعر) في الاهتمام بالسحر الميتافيزيقي للرؤيا الشعرية .

الاهتمام بالشكل الخطي للكتابة الشعرية
(القصيدة التشكيلية والخطية)

ان التوظيف الشعري للمكان . اي للمساحات البيضاء في النص هو اليوم احد ابرز الاطروحات (الطليعية) التي دخلت ميدان الممارسة الفنية بتاثير بنيوي . ورغم ان الاسدي يحتفي بالبياض من منظور زخرفي يقوم على تشكيل المكان الشعري ، ويتجلى في نوع الحرف ، وتوزيع الجمل الشعرية ، وطرق انتظامها الشكلية ، الا انه اشار الى البياض

في معناه الامتدادي ،والذي يؤدي الى احتمال امتدادات وقراءات لامتناهية للنص الشعري . حيث يقول عن نصوصه الشعرية انها (رسالة خاصة الى نفوس خاصة ، تتنسم منها روح الامتداد) .

ولايتجلى اهتمام الاسدي بتوظيف البياض في الشعر فقط ، بل يتجلى ايضا في موسوعته الكبرى ، حيث يتغلغل في الطبيعة التشكيلية والخطية للغة . بل ويبث فيها تخييلا شعريا متميزا كما في تغلغله في حرف الالف . لقد اكتشف الاسدي العلاقة مابين الشعر والتشكيل ، ومن هنا اختار ان يقيم في (ابهاء القبة معرضا صوفيا للرسم ، مستوحى من الفن العربي والفارسي والهندي) . وبذلك فانه احد الذين ارتادوا القصيدة التشكيلية ، قبل الاهتمامات الجنينية بها لدى [حركة مجلة شعر) والاهتمامات المركزة لـ (مواقف) بها) ، والتي بدات مع (قبر من اجل نيويورك) لادونيس في مطلع السبعينات . (ملاحظة : القصيدة التشكيلية هنا بالمعنى الخطي ، وخلط الشعر بالتشكيل ، وليس بالمعنى الوصفي الذي ساد شعر القرن التاسع عشر في فرنسا) .

المدرسة الجديدة

ان هذه المفاهيم التي كشف عنها ، او اشار اليها الاسدي في مقدمته، هي من صميم الفهم الطليعي للحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين . ومن اللافت للنظر ان الاسدي في مطلع الخمسينات قد اعتبرها (**مدرسة جديدة**) ، حيث يقول في مقدمته : [وكان من كل تقدم مانستقبله في مدرستنا الجديدة : « اغاني القبة ») . ان هذه المدرسة الجديدة لم تحتف بتغيير الشكل فقط ، لانها طوحت بـه جذريا ، واعادت النظـر فيه ، وانحازت الى كتابة الشعر بالنثر . بل انها احتفت بتجديـد

المضمون ، الذي يقوم على تكرار طموح (غوته) و(بو شكين) في محاكاة القرآن ، وهذا يفسر تسمية الاسدي لقصائده بـ (السور) بل وتسمية سوره أحيانا ، بنفس التسمية القرآنية لها كـ (سورة القدر) . ولقد قام تجديد المضمون هذا ليس على بث الصوفية في الكتابة الشعرية ، بل على اطلاق **العالم المكبوت** ، والمقموع في الداخل ، ضمن منظور الاسدي المركزي لـ (اللاشعور) ولـ (اللاوعي) ولـ (الغيبوبة) . وبذلك يتخطى الاسدي الموروث الثقافي الذي يكبت هذا العالم ، وبالتالي يتجاوز الثوابت التي تحجبه وتكبته . ومن هنا تشتبك كتابته الشعرية مع المحرمات في النظام الثقافي ـ الاجتماعي للواقع . وهنا فان الاسدي لايؤله الانسان ، بل يؤنس الاله في غلام جميل يسميه (اياز) ، يرفعه بيده ، ويضمه ، حتى تغوص حلمات الاثداء ، وحتى يغضي جبريل عن ذكريات الوصال (سورة اياز) ، وبذلك يكشف الاسدي شعريا ماهو محرم ومكبوت .

ان (أغاني القبة) بحث عن (المعاد Le retour) المكبوت . والاسدي في هذا البحث يتخطى الجبس المقدس الذي يحجزه . انه (معاد)الجسد المقموع في شبقه (الايازي) رغم ان الاسدي يحاول في مقدمته ان ينفي ذلك . اذ أن هذه القبة وفي اطار المعنى الفلسفي لـ (المعاد) هي الروح الكلية الهيغلية او الحقيقة العظمى الاسدية الصوفية . ان الاسدي في بثه الشعري اللاواعي والغيبوبي عن (المعاد) يكسر الجبس الشرائعي الذي يحصن الحقيقة العظمى ، ومن هنا يختلط (معاد)الشبق الايازي ، بـ (معاد) الحب الصوفي الروحي ، الذي يشكله الاسدي بفهم شعري خاص به . ان صوفية الاسدي تخرج على (الشريعة) ، وتكشف (معادا) فلسفيا نقيضا ومقوضا لها في آن واحد . فحقيقته العظمى ليست حقيقة الشريعة . بل هي حقيقة بحثة عن المطلق ، مطلقه الخاص به .

العلاقة بين (النخبوية) و (الاغتراب)

ان الاسدي في كل ذلك هو مقوض اوثان ، انه ظاهرة شاذة في المعنى الشامل كما يعبر وليد اخلاصي . بل انه شاذ بالمعنى النخبوي . رغم ان الاسدي افنى عمره في كل مايتعلق بالثقافة الجماهيرية والشعبية . فتتوضح نخبوية الاسدي في مقدمته عندما يحدد (سوره) بانها (رسالة خاصة لاعامة ، ليس في وسع السواد ــ وان ثقف ــ تذوقها ، والنفوذ الى مطاوي الجمال فيها) كما تتحدد في (طيرانه الحر) فوق تناقضات الواقع الاجتماعي او الهيولى او المادة كما يسميه . ومن هنا يشترك مع (الطيران الحر) للنخبة الطليعية في (حركة مجلة شعر) خصوصا ومع النخبة الميتافيزيقية والوجودية عموما . الا ان هذه النخبوية لا تصدر عن احتقار للجماهير التي يسميها الاسدي بالعامة والسواد والغوغاء احيانا ، لان الاسدي في مقدمة موسوعته يدافع بشكل مجيد عن ثقافة الجماهير ، ولانه عاش هوسا لا يوصف في حبها ، والتغلغل في كما ما تفرزه . بل تصدر هذه النخبوية عن شعور الاسدي الطاغي بالغربة . والصوفية هي من اعمق حالات الغربة والاغتراب . بل ان الصوفية لدى الاسدي هي معاناة الغربة . حيث يكتب : (لن تنتظر صوفيتي بعد ان انجزت جزاءا ولا شكورا . اما كنت تقول : « لا تشك دهرك ، لقد طبعت على غير سننه ... فياويح قلبي اذا ما اغترب » . لقد شكا الاسدي غربته ، ووجد في حافظ الشيرازي استاذا له في هذه الغربة . ويعبر الاسدي عن هذه الشكوى ويقول على لسان حافظ : « لقد سقيت السكينة في رحاب الجناب ، وختم على شفتي ، فشربت دم قلبي في صمت وسكون » . ان هذا يفسر نخبوية الاسدي . انها الوجه الآخر لغربته العميقة . فلقد عاش الاسدي متغلغلا في احشاء المدينة الى ابعد حد . ومات كاكثر غريب فيها ، كان يعرف اسرار كل حجر فيها ، حتى مزاريبها كلها . ومع ذلك شرب الاسدي دم قلبه ، ومات تماما في صمت وسكون .

بعد ذلك كله . اليست عودة الطليعة العربية الى (الاسدي) مساوية في اهميتها على الاقل لعودة طليعيي القرن التاسع عشر الى (شونير) ؟! وفي هذا المعنى اليس الاسدي شاعرا من قرننا ؟

اليست اهمية الاسدي في قصيدة النثر العربية .كاهمية لويس برنارد في قصيدة النثر الفرنسية ؟ لقد طمح الاسدي الى ان يكون شاعر الازمنة الآتية ، وان يكون مؤسسا لمدرسة جديدة فيها . وربما ستبقى بنية الاطروحات الطليعية في بيانه الشعري ، من صميم الاسئلة التي تشغل الحداثة اليوم .

والآن في ذكراه الثانية عشرة ، نحاول أن نحيي ذكرى هذا الكشاف الكبير ، وان نفك الحصار عن غربته . ياأسدي احببناك .

الاعلام حسب ورودهم

١ ـ خير الدين الاسدي (١٩٠٠ ـ ١٩٧١) ولد في حي الجلوم الشعبي (حلب القديمة داخل السور) . ودرس في معاهدها الدينية ثم عمل مدرسا للغة العربية . وفي عام ١٩٢٢ واثناء اخراجه مسرحية (الاستقلال) ، لطلابه انفجرت كمية من البارود في يده اليسرى مما ادى الى بترها . انتخب عام ١٩٥٠ امينا للسر في جمعية العاديات . مات في ٢٩ ك ١٩٧١ في حلب بشكل صامت ، ولم يشيعه احد ، ودفن في تربة الصالحين ، ومن الصعب الآن تمييز قبره . من اهم اعماله (موسوعة حلب المقارنة) التي طبعها معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب عام ١٩٨٢ و (اغاني القبة) ١٩٥١ . والمطبوع له الى الآن هو (البيان والبديع ـ ١٩٣٦) و (عروج ابي العلاء ـ ١٩٤٠) و (قواعد الكتابة العربية ـ ١٩٤١) و (حلب الجانب اللغوي من الكلمة ـ ١٩٥١) و (ياليل ـ ١٩٥٧) .

٢ ـ اندريه شونير (١٧٦٢ ـ ١٧٩٤) ولد في القسطنطينية ، واعدم في ٢٥ تموز بالمقصلة كـ (عدو للشعب) أي قبل يومين من سقوط روبسبيير وسلطة اليعاقبة . كان مجهولا من معاصريه ، رغم أن بلاط والدته في باريس كان يستقبل شعراء مثل لوبرن بيندار وفنانين كالفنان الكلاسيكي الجديد دافيد . يعتبر من المجددين الشعريين الذين نشرت اعمالهم بعد موتهم ، ورغم انه من القرن الثامن عشر فقد عاد اليه الرومنتيكيون والرمزيون والبارناسيون واعتبروه شاعرا من قرنهم .

٣ ـ جبران خليل جبران (٨٨٣ ـ ١٩٣١) ولد سنة ١٨٨٣ في بلدة بشري شمالي لبنان ، رحل الى بوسطن عام ١٨٩٥ وهنالك درس فن التصوير . ثم رجع الى بيروت وسافر ثانية الى باريس سنة ١٩٠٨ ، والتقى بأوغست رودن وتعرف عن طريقه على مؤلفات وليم بلايك ، ١٩٢٠ الف مع رفاقه (نعيمة ـ نسيب عريضة ـ عبد المسيح حداد ـ رشيد ايوب ـ وليم كتسفليس ـ ندره حداد) الرابطة القلمية في نيويورك من اهم واعمق ممثلي النثر الشعري العربي .

٤ ـ برتراند (١٨٠٧ ـ ١٨٤١) هو مؤسس قصيدة النثر في فرنسا كنوع أدبي ، ويعتبر اول من اعطاها شكل القصيدة كما تذكر سوزان برنار ، وكما يذكر أندريه لاغارد ، ولوريوميشار في تاريخيهما لادب القرن التاسع عشر في فرنسا . كان متاثرا بـ (شاتو بريان) ومؤثرا في بودلير ، توفي عن عمر يناهز ٣٤ عاما . حيث نشر صديقه فيكتور بافي في عام ١٨٤٢ مسوداته الشعرية ، التي تشتمل على عدة قصائد نثرية غنية بعالم الحلم .

٥ ـ شاتوبريان (١٧٦٨ ـ ١٨٤٨) . ولد في سان مالو . وكان لافونتين صديقه الاعز . وفي منفاه في لندن عاش حياة بائسة . ورغم أن لويس الثامن عشر لم يحب هذا الفتى الرومنتيكي المليء بالكبرياء والطموح ، فقد تبعه شاتوبريان الى بلجيكا ، واصبح وزيرا للداخلية . من اعماله المهمة (أتالا ـ ١٨٠١) وهي التي تاثر بها (برتراند)

مؤسس قصيدة النثر بشكل رئيسي . و (عبقرية المسيحية ـ ١٨٠٢) و (الشهداء ـ ١٨٠٩) .

٦ ـ شارل بودلير (١٨٢١ ـ ١٨٦٧) . ولد في باريس من اب ستيني محب للفلسفة والفن . اصبحت امه أرملة في عام ١٨٢٧ حيث تزوجت من الضابط اوبيك ، الذي سيصبح جنرالا . ثار بودلير ضد هذا الزواج. عمل في البداية كناقد فني ، ثم كتب عمله العظيم (ازهار الشر ـ ١٨٥٧). نشر ٥٠ قصيدة نثرية يستعيد فيها مسائل السفر والزمن والسأم في باريس . مات بعد شلل فجائي . يعتبر بدء الشعر الحديث في فرنسا .

٧ ـ جورجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤) . ولد في بيروت ١٨٦١ ، وبدأ تعلم الطب في ١٨٨١ ثم رحل الى مصر ، وتولى تحرير جريدة (الزمان) . اسس مجلة (الهلال) في سنة ١٨٩٢ . وتوفي في القاهرة ١٩١٤ .

٨ ـ سوزان برنار دكتورة في الآداب ، لها كتاب (قصيدة النثر منذ بودلير الى اليوم) ـ ١٩٥٩ ـ باريس . وهو في ٨١٤ صفحة من القطع الكبيرة (لم اجد لها ترجمة) .

٩ ـ غوتــه (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) : ينحدر من اسرة ثرية ونبيلة . كان مغرما بالمسرح وخصوصا بشكسبير ، ويقدس الملكية . عاش قصة حب عنيفة ، وكانت (لتشن) حبيبته مخطوبة ، وفي تلك الفترة كتب روايته الرومنتيكية الخالصة (آلام فرتر) .

١٠ ـ بوشكين ١٧٩٩ ـ ١٨٣٧ : ولد في موسكو ١٧٩٩ من اب ينحدر الى اسرة نبيلة . نفي الى طرف روسيا الجنوبية بسبب اشعاره ، ونفي ثانية عام ١٨٢٤ الى قرية في ولاية بسكوف . مبدع في الشعر الغنائي ، وله رواية شعرية شهيرة (يغفيني أونيغين) ، ودراما تاريخية (بوريس قدونوف) . وله الكثير من القصائد الرومانسية . توفي اثر اصابته في مبارزة مع المهاجر الفرنسي (دانتيس) في ١٨٣٧ .

مقدمة الشعر عند الأسدي

(فيما يلي ننشر بيان الشعر عند خير الدين الاسدي ، والذي قدم به لديوانه (اغاني القبة)

هذه نفحات من الشعر الصوفي المنثور ، ارتفعت عن دنيا اليقظة ، كما ارتفع الموضوع عن دنيا الهيولى ، وارسلتها القيبوبة الفارقة نثرات من رفاه الحب وجواه الى ساحة ماوراء الطبيعة .

ونفحاتنا هذه رهيفة صميمية ناعمة ، لها لغاها ومصطلحها ، كما لها آفاقها واجواؤها ، مسحتها يد الفن ، وفوّفها ازميل الخيال ، واشتجرت غماغم السر في طواياها ، فهي اذن رسالة خاصة الى نفوس خاصة ، تتنسم فيها روح الامتداد : لا حب طين ــ كما يظن الجهلة ــ ولا خمر ارض ، ولا الارمنية الجميلة ((شيرين)) ، ولا التركي الجميل ((اياز)) ثم لا نبوّ ــ كما يرى اهل الظاهر ــ ولا شطح ، انما وجد علوي ، ونشوة روحية يفيض بهما اللاشعور المستعر ، ويخنس الوعي .

ولك ان شئت ــ ان توجه الحب الى طراوات الجمال الهيولي : على انها انداء من بحر الجمال اللاظي ، فيكون مصبّ الوجد اللهيف اذن هذا البحر .

نعم . نفحاتنا هذه رسالة خاصة : لا عامة ، ليس في وسع السواد ـ وان ثقف ـ تذوقها ، والنفوذ الى مطاوي الجمال فيها ، فشرعته هذا الشعر الترابي المموه الطاغي : شعر اليقظة ، يجمجع للحطام ، ويتردى في المادة .

وما ادنى عهدنا باشداق شقتها هزل الزمان بمشرط الصغار ، راحت توزع على الملأ شعر النبل والمجد والعفاف ، بعاطفة ولغة مستعارتين . فجاءت هذه الاشداق على حدّ قول جبران : «مغارة للصوص الالفاظ» . ويضرب الغوغاء بدفّ التصفيق ، فيخلع الشاعر منبره ، وكل نبرة تقول : الست المجلي ؟ انشروا اذن ديوان مخلعي ، ثم ابتاعوه بثمن يعادل مافي تلافيفه من دلع ، وهاتوا بوئوني منصبا يليق بمكانتي ، وان ابيتم فهذي شفتي تقبل موطىء الاقدام .

اما ماء الرجولة فلتهدر ، كما هدرت قبلها ماء الصبوة لناهليها ، وهات ياقلب الثعلب ! انك شاعر العروبة ، واحمل على الدولة المزعومة ، لتساومها علي . .

الشعر ـ يا قوم ! يا ذوي العيون ! ـ رسالة ووحي ، لا شعوذة ولا تدجيل ، ومعاذ الرسالة والوحي أن يهبطا الا على طهر القلوب .

ولقد كنت اوثر ان اخنق اغاريدي ، لاني لم اشرف على تلك الاذن القدسية الحاضنة تموجات الوحي ، اما الآن : وقد استوت سفينتي على جوديّ الفناء الصوفي ، ووجدت في مهداي تلك الاذن المربيّة ، فلترفرف عصفورة الروح في اجوائها الفن ، ولترسل : قطفتني منك ، وخبأتني في صدري . .

لقد جهد الوعي كثيرا في ترتيب ما التقطته عدسة الغيبوبة ، وما وضعته ، ولعلّ هذه الاثارة من الطفرات من بقاياها التي لم ينللها الوعي .

جعلت هذه النفحات مقطوعات ، دعوت كلا منها « سورة » اي : « اغنية » ، واوردتها على لسان « حافظ شيرازي » : لسان الغيب ـ كما لقب ـ ، وزعيم الشعر الصوفي ، وملهمي واستاذي ، كما الهم وعلم قبلي « جوتي » ، أوردتها على لسانه ـ وان كان الاكثر منها لا ينتمي اليه ـ ، وصدرت كل سورة بالمصادر التي تأثرت بها ، فنقلت او استوحيت .

واصطلحت في مصدر حافظ خاصة على الكلمات التالية ، تعبّر عن مدى التأثر : « غمر » ، « دون الغمر » ، « غدق » ، « دون الغدق » .

ولم اتقيد في نقلي واستيحائي باللفظ ، ولا بالمعنى ، وانما سكبت على كل ما عرضت من جام طابعي .

وناديت موسيقا اللغة أجسد بها المعاني ، واجلو الاجواء التي ارتضيها ، نلبث ، ورفدت ، وآذنت باستجابة غريبة سحرية في ادق احاسيس النفس واسماها .

وارسلت مع مناغم جمهرة الصوفية ما ابتدعته من مناغمي الخاصة بي ، انثرها في تربة الزمن : عجب الزمن ، تتولاها الدراسات ، وآن ذاك تجلى وتقوم .

كما رغبت الى ريشة السيد « جورج مصور » ان تقيم في ابهاء القبة معرضا صوفيا للرسم ، مستوحى من الفن العربي والفارسي والهندي .

وكان من كل ما تقدم ما نستقبله في مدرستنا الجديدة : « اغاني القبة » .

حلب ـ ١٩٥٠/٨/٢٧ — **الاسدي م خير الدين**

ســورة الاشــراق

العقل ، ما العقل ؟ ما هذا الكائن الذهيّ ؟

العقل حسير جبان ، يتقلب في مظلم الاحاسيس ، ولا يجرؤ ابدا ان يقرع باب السر .

العقل دلو من غربال : لا يمد عالمنا الاشراقي ببلالة ، وحسبه هوانا ان جرعة من خمر الارض تطوّح به .

عوالم العقل كلها لا تلقي شعاعا واحداً على هيكل الحقيقة العظمى ، دع ذا وسل قبله : هل عرف العقل نفسه ؟

نحن نقطة التسليم ، والعقل مع الاشراق قطرة ندى على سطح البحر

زعم البشر أن قد عرف ، ثم ابتدع . نعم عرف ، وما عرف ؟ اما ابتدع ، فما ابتدع ، هيهات أن يلج المقام .

العقل يحاول أن يطل على اسطقسات بمنافذ خمس قائمة ،والاشراق يطل على الاغوار ببلور صفاء الشعاع .

خزانة الوجود لا حد لاسرارها ، وخازن الوجود اودعها الكنوز بيد مـن لا حـدود .

في ارض العقل بصيص من نور السماء يجلوه الاشراق ، وينفذ الى بعض الرفوف من خزانة الوجود .

اما سمعت اشراقة الالهام تنتزى على لسان فريد الدين ؟ : فتت الذرة تجد فيها عالما .

الذرة تصيح : كل ما في العالم من مظاهر الله ، الذرة فيها الشمس ، لا تعطيل : كلنا في داب ملء الزمان

ان يوما يتصدع فيه الكون ، وتتقطر ذرات الافلاك هيئن عند ربك : كما تسقط ورقة من شجرة

العقل يومن ان شهد وجه الاله . قل : لن ترى ، في كل شيء أثـر مـن ربنـا

هيولا العقل قضت بهيولا الوجود ، يا عقل ! هل يسعد الحجر قلب الامومـة بالحنـان ؟

أجرى مدّهر الدهور نهر المستقبل ، فصب في الحال ، وأجرى نهر الحال ، فصب في الماضي ، لتترامى ذرات الزمن في أحضان بحره الازلي

الحال ، ما الحال ؟ حجر رمى به طريح الماضي صدر مظنة الرجاء : صدر المستقبل ، ثم هرب لا يلوي

هذه الفراشة التي اطلت من النافذة على الشمعة ، وتلك التي دنت منها ولم تطق الوهج ، كلاهما يجهل سرها

انما عرف السر من غرق وفني في اللهيب

حين بلغ المؤيد بالملكوت مرتبة الفناء صلى الحب عليه وسلم، واودعته الملائك مكتبة السماء ، لانه تاريخ قلب عظيم

ألا تزال ــ يا شهاب ! ــ ترفع ذيل الهمة الى كتفك ، وتطوي كم التجلد ، ثم تعتمد على ركبة الفطنة ؟

ألا تزال هكذا : ترسم يراعتك في « صوت أجنحة جبريل » اقليمـا لا تجد السبابة اليه متجها ؟

زغرد الحب ، يا جميل ، وصدح النور ، فابهار الوجـود ، وهيمـن الخشوع ، وتفوات أفياء الحياة

في هبة الزفرات جرى يخت حبي ، وأتلع الزمن العتيد ينشر الاعجاب زهرا على جبين البحـر

ردد معي : حافظ نغم ناعم في عـود الله ، تتجاوب أصـداؤه في محاريب السـماء

ردّد معي : حافظ نغم ناعم في عـودِ الله ، تتجاوب أصداؤه في وينثره طراوة ونعيما في جفاف الحياة

وها هوذا حافظ املي كتاب الطرب ، ورتلت آياته معابد العاشقين

سورة الزنـار

حينما رفرفت راية الانوار على مفارق الجبال طرق حبيبي بيـد الرحمة باب المتيم .

فترامت من قرارة خزانة الصوت : هو هو ، وانعقدت على الشفة قبلـة لاظيـة .

دائرة هاء « هو » انسان عينه المحيط ، والعالم هذا الخلاء في احضان الدائـرة .

يالسناء الحكمة ! لو لم تدر دائرة الهاء على هذا الخلاء لم يكن له قط

المحيط الهائي تلازمه السرمدية ، والنقطة معه من لازم الملزوم .

فجدد شبابي ، يانسيم ! بهبة من شباب الخمائل ، ثم ارفع الصوت: اين دير المجوس ؟ اين الشراب المصفق ؟

ســورة السواجي

هبطت هذا الملعب ، فوجدتني غريبا وحيدا . رباه ! اين هواة كـرة الكرامـة والاحسان ؟

طفى الطوفان :، طوفان البلوى ، وجرفت سيوله منزلي ، الا قصر احلامي الحافل بهالات الفتون .

انسلخت من نفسي ، كما تنسلخ الحية من جلدها ، ثم نظرت فاذا آنـا هـو .

ارتضيت عزلتي ، كما ارتضاها البركار يدور حول محيطه ، لكـن القدر سيجعلني في النهاية مركز الدائرة .

الدنيا عامرة بالخراب ، وكل ما فيها قبض الريح ، فارفع اذيالـك امـّا سرت .

تودج الزمان بطأ ــ غير وان ــ اغلاف الشرر ، ويذروها رميما هامدا في مهـاب الفنـاء .

ســورة ايـار

باسم الله مجرى سفينتي في بحر المدام ، وباسم الله مرساها في شاطىء السـلام .

هبت نسمات الرحمة مسيحية الانفاس ، توذن أن موسم الطرب قـد حـــان .

فهاتها ، ياحنون ! رفاف مناغم عندّية ، ساحرة السقيا ، تهيم في اضـواج القلـوب .

دعنا نطرب ، ونتنشي ، ونرقص ، ونطـوح بالرؤوس ، ونضـرب بالأكف والأقـدام .

وليراقص نثار الاغاني نثار الجمال ، فما امتع وجه اياز يتهادى بين علـوي النغـــم .

غص المرقص بزهر العيون ، تنهل الرفاه والنعيم من مسعد الوجود .

يا رند الحمى ! يا ورد الضحى ! يازاد الغرام ، يابياع الحلاوة ! ان عرش عزتي في تراب اعتابك .

يا ضنى روحي ، جويتَ ، وانا أتنوّرَ شمعة تركستان ، فهل يلفنا الوصال وتتلظى الشهوة على جمر الشفاه ؟

حلال لقلبي ان يقبل درج العقيق النضيد الذي انضوت عليه شفتاك.

اياز ! يا ارجوحة الوطر ! يا هبّة ظمأ التلظي ! يا فوارة شواظ الماء ! جواهر عيوني انثرها على مدرج صبوتك .

أغيد ! يا اغيد ! يا اغيد ! شربت شعر انسامك في قدح الشروق ، فاستطالت ظلال رؤاي .

من اي الجواهر ــ يا نعمة العين ! ــ ركبت مرآة حسنك ؟ فان لهب هاتي لم تصهرها .

ســورة القــدر

السنا السنا . زارنا المنى ، هننا ، يارب ؟ هننا هن هن .

والرضى الرضى . طبق الفضا ، ضمنا ، ياهو ! ضمنا ضم ضم .

تباشير الانس في سرايا اياز ، انه من اياز ، وانه بسم الله الرحمن الرحيـــم .

لتكن قامات الحسان محنية كالنون امام الف اياز : املود غيـدان الشبـــاب .

اياز ! الق على هيكلي نظرتك الوديعة المهيبة ، تشق طريقها من ثنايا طرتك ، لاضرب كرة الفلك بصولجاني السعيد .

وعندما أبعث من مرقدي ، سيكون موقع نظرتك هذي ميسم حبيك والتساقي .

احبك احبك . صافح كلمتي بوأنا احبك ، ولتتوسد الكلمتان ذراع الشهوة تحت أغصان العفاف .

الله ! وهل شربت المسامع أحلى من نمير « وأنا احبك » : عطف الري على الاوام .

هذه الواو ـ تبارك من كورها ، وكنجم مذنب صورها ـ جناح رؤوم ، يبسط الدفء والامان والحنان .

الواو جمع وضم وعطف ، ولفظها ناعم الدغدغات ، انها قبلة الشفاه .

سأمضي الى صومعتي ، ومعي البربط والكاس ، وسأحسوها نهلة عندية ، مصفقة بخمر التقسم .

فاجعل ، يارب ! موكب الطائف يزامل قافلة حبي ويرعاها .

سورة الأشواق

احترقت كالعود في نار التوبة ولما ابلغ بعد شرفة قصر الوصال .

واضطربت حمامة قلبي بين ضلوعي، لانها رأت ثنايا الشباك منصوبة في كل مطار .

وانهل مدرار شفقي اللون ، وما اومض برق الرجاء .

جبت الآفاق أسأل عن اشافي آلامي ، فالفيت آسي الهوى سكران: لا يعي .

سكران ، والصوت ذوى ، يغزل سندس الاحلام، ويقضم من الاماني. فسكر سكري ، وذوي صوتي ، ومضينا الى لغة الاشارة .

ســورة التقطـير

حبيبي أسمر الوجه ، بسام الثغر ، مخمور العين ، مكوكب الجبين، حلـو القسمـات .

حبيبي قرنفل المباهج ، غيساني الشباب ، موار القلمة ، سكران الزمان .

ناعم الشعــر حول شفتيه النديتين اســراب النمل حــول سلسبيل الينبـــوع .

حاول الزمان أن يمثل الجمال،فأبدع افانين الزهر في فيح الجنان ،ثم ما عتم ان اخفاها في البراعم خجلا منه .

فاخرت ألسنة الشموع اضواء الطهر في مبسم الحبيب ، فكـان جزاؤها الاحتــراق .

اضواء الطهر ، يامنى العين ! اشم فيها روح الحياة .

ســورة الفناء

ارفعني الى مقام الفناء : الفناء في صمديتك ، حتى اذا رآني خلقك قالـوا : رأينــاك .

هباء هيولاي حجاب الروح ، فيا للبشرى بيوم التداعي : تداعـي الهباء !

عطش الفناء : الفناء عن وجود السوى ، الفناء في وجود الواجب الوجود صوح شجرة حياتي .

تحنان الروح ، نوافح ريحان القلب ، مداد مصحف الحياة تستقبل فجر عمر جديد ، مداه مدى ابدية الله .

قالي الي ، ضمني ثم ضمني وضيق علي العناق ، حتى اكون انا اياك ، وتكون انت اياي ، وافنى ، وافنى ، واف . .

ثلاث مراحل للمؤثرات في شعر السيّاب

د. نذير العظمة

قصيدة العدد :

قصائد عن حمزة تساداسا

رسول حمزاتوف
ترجمة : ابراهيم الجرادي

قصة العدد :

النسخ

قصة :
خيري الذهبي

مناقشات :

حول (نظرة في ثورة الزنج)

نقد وتعليق

محمد حيّان السمّان

ثلاث مراحل للمؤثرات في شعر السيّاب

د. نذير العظمة

يخضع السياب في علاقته مع التراث القومي والتراث الانساني الى ما يخضع اليه الشعراء والفنانون عامة فحين يمر المؤثر في قناة المتأثر يصبح شيئا اخر رغم الاواصر الخفية التي تربطهما .

هناك ثلاث مراحل تميز علاقة السياب بايديث سيتويل خاصة :

الاولى مرحلة المحاكاة التي تعكسها قصيدته من « رؤيا فوكاي » . والمحاكاة هي غير التقليد انها استلهام للنموذج الاصلي دون تجاوزه .

والثانية مرحلة المعارضة التي تتجلى في قصيدة « انشودة المطر » . والمعارضة هي ردة فعل المبدع على نموذج ما وتجاوزه الى ما يوازيه او يتفوق عليه .

والثالثة مرحلة الابداع وهي ان يخلق الشاعر نموذجه انطلاقا من معاناته ومضمون تجربته . كما في قصيدة النهر والموت و « المسيح بعد الصلب » .

وعلى هذا فقصيدة « انشودة المطر » اكثر ابداعا من رؤيا فوكاي لانها لم تتقيد بالنموذج الاصل بل حاذته ان لم تتفوق عليه ، أما « النهر والموت » فهي قصيدة تبدع نموذجها .

كيف تجلت مؤثرات ايديث سيتويل في شعر السياب ؟ وما هي القصائد التي يمكن للدارس ان يرى فيها المرآة التي تعكس هذه المؤثرات وبالتالي ما هي قيمتها الفعلية في تكوين الرؤيا الشعرية للشاعر العراقي وتكوين تقنيته التي تميز بها بين معاصريه ؟

ولنجيب على هذه الاسئلة جميعا يقتضي منا البحث ان نحصر قضية المؤثرات في قصائد بعينها بصرف النظر عما قاله الشاعر نفسه في صدد انتمائه الى مدرسة ايديث سيتويل في التعبير او غيرها وبصرف النظر ايضا عن هذه الاقتباسات والتقنيات التي اشار اليها السياب على انها ابيات او مقتبسات من قصائد الشاعرة الانجليزية .

وهنا لابد من افراد قصيدتين للسياب بعينهما لنجري عليهما عملية النقد التطبيقي من زاوية الادب المقارن . وهاتان القصيدتان هما: قصيدة « رؤيا فوكاي » ثم قصيدة انشودة المطر التي تذكرنا بقصيدة مايزال المطر يسقط للشاعرة نفسها .

رؤيا فوكاي

اما قصيدة « رؤيا فوكاي » للسياب فتتناول موضوع القصف الذري للجزر اليابانية وتتألف من ثلاث قصائد تندرج كما يلي : القصيدة الاولى ، « هياي .. كونغاي .. كونغاي » والقصيدة الثانية « تسديد الحساب القديم » والقصيدة الثالثة ، « حقائق كالخيال » .

تمارس قصائد القصف الذري التي كتبتها الشاعرة الانجليزية ايديث سيتويل ١٩٦٤ — ١٨٨٧ في أواخر الحرب الكونية الثانية ، وترجمها بدر شاكر السياب الى اللغة العربية ، تأثيرا ظاهرا على قصيدة « رؤيا فوكاي » في كل اقسامها للشاعر العراقي ، وعلى سبيل المثال فان قابيل الذي يشكل الرمز المركز في قصائد سيتويل هذه تردد في « رؤيا فوكاي » اكثر من مرة كرمز للجريمة والقتل ، وكذلك فان كثيرا من معانيها ورموزها وصورها تأخذ حلتها العربية على يد السياب .

والعلاقة بين السياب وايديث سيتويل ، اشار اليها اكثر من دارس او ناقد اشارات عابرة دون تعمق او تحر . كما اشار اليها الشاعر نفسه في مقابلاته الصحفية ومطارحاته النقدية كما هو الحال في اعداد مجلة الاداب — البيروتية في الخمسينيات المبكرة ١٩٥٤ — ١٩٥٥ وفي ردوده على أسئلة وجهها اليه محمد عيطة المحامي ضمنها فيما بعد في كتابه بدر شاكر السياب والحركة الشعرية الحديثة في العراق نشر في بغداد ١٩٦٥ اي بعد وفاة الشاعر بعام تقريبا(١) .

والسؤال الذي يتوجب طرحه هنا كيف تتجلى مؤثرات إيديث سيتويل في شعر السيا بدواين ؟ وما هي القصائد المرآة التي تعكس هذه المؤثرات وبالتالي ما هي قيمتها الفعلية في تكوين رؤيا السياب الشعرية وتكوين تقنيته التي تميز بها بين معاصريه من الشعراء ؟!

يصرح السياب ان طريقته الشعرية في المرحلة التموزية من شعره هي أقرب الى ايديث سيتويل منها الى ت. س اليوت من حيث احتفاله

بالرمز والاسطورة وتضمينه الاشارات الدينية والتاريخيه والفولكلوريه في شعره ؛ كما اشار اكثر من ناقد الى ان تشاؤم السياب يمت بصلة اكيدة الى تشاؤم سيتويل في نظرته للحياة والموت .

إلا اننا في هذه المقدمة لسنا في معرض العموميات ويقتضي منا التخصيص ان نحصر قضية المؤثرات في قصائد بعينها بصرف النظر عما قاله النقاد او قاله الشاعر نفسه في صدد انتمائه الى مدرسة سيتويل .

هناك اقتباسات شعرية تناولت ابيات مفردة من قصائد الشاعرة الانجليزية وضمنتها قصائد بعينها للشاعر العراقي ففي « رؤيا فوكاي » نفسها يقتبس عدة ابيات من قصيدة سيتويل « ترتيلة مهد »(٣) .

كما يقتبس من قصيدتها « أم تربي ابنها » في قصيدته الاسلحة والاطفال بيتا آخر .

وهذه الإقتباسات على ما يرى القارىء إقتباسات واعية تقتضي قراءة سيتويل بالانجليزية ثم ترجمتها الى العربية ثم صياغتها شعراً يضمنه السياب في هذه القصيدة أو تلك . فالعلاقة بين السياب والشاعرة الانجليزية على ما يبدو هي علاقة اعجاب عميق حتى تتم هذه الإقتباسات بالصورة التي تمت بها .

ولكن هذه المؤثرات الواعية التي تشكل المرحلة الاولى بين الشاعرين استتبعت مؤثرات واعية تبلورت في قصائده « انشودة المطر » و « النهر والموت » و « المسيح بعد الصلب » التي تقابل من قصائد سيتويل « ما يزال المطر يسقط » ونهر ليث . و « اغنية شارع » وغيرها(٢)

فقد استطاع السياب في قصائده هذه ان يهضم المؤثرات ويتجاوزها الى شخصية شعرية اصيلة متميزة .

ولكنه قبل ان يصل الى مرحلة النضج هذه كان لا بد له ان يقطع مراحل تجريبية تحاول التوفيق بين موضوعات سيتويل وطريقتها الشعرية وبين مصطلح القصيدة العربية واشكالها وصيغها فقصيدة « رؤيا فوكاي » للسياب والتي تمثل هذه المرحلة التجريبية تستحق إهتماما بالغا من هذه الناحية لم يعره اليها النقاد وتجاوزوها الى قصائده الرائعة والناضجة التي اشرنا اليها فوق .

تتناول قصيدة « رؤيا فوكاي » موضوع القصف الذري للجزر اليابانية في نهاية الحرب الكونية الثانية من قبل اساطيل الجو الأمريكية . والقصيدة في تركيبها وإطارها ثلاثية اي ثلاث قصائد تدور حول موضوع واحد وتحمل العناوين الفرعية التالية ا ـ هباي .. كونفاي .. كونفاي » ب ـ « تسديد الحساب القديم » ج ـ « حقائق كالخيال »(٤) .

ويقابلها في شعر إيديث سيتويل ثلاث قصائد تحمل عناوين متمايزه وتندرج تحت عنوان رئيسي كما يلي : « ثلاث قصائد للعصر الذري »

اما عناوينها الفرعية فهي كما يلي :

« مرثية نواح للشروق الجديد » و « ظل قابيل » و « اغنية الوردة » ترجمناها جميعا الى العربية من اصولها الانجليزية (٥) .

والإتفاق على ما يرى القارىء بين السياب وسيتويل لا يقتصر على مناسبة القصيدة بل يتجاوز ذلك الى موضوعها وإطارها العام وتركيبها الثلاثي .

وتبدو مؤثرات سيتويل في قصائد السياب لا من حيث المشابهات في الموضوع فحسب بل انها لتبدو ايضا في معاني وافكار الشاعر العراقي

وصوره ورموزه التي يستقيها منها او من المصادر التي تستقي منهـا إيديث سيتويل عينها كالتوراة والانجيل وغيرهما . كما أن هذه المؤثرات تتجلى في تقنية السياب للقصيدة بشكل خاص وهو نفسه لم يغفل هذا في واحدة من مقابلاته . فقد افاد السياب من الرؤيا الشعرية لإيديث سيتويل كما افاد من خصائصها الفنية ، إنها ترفـد خياله الشعري الخصب بقدرتها البارزة على استخدام التضاد والتقابل كما تقدم لفكره غذاء روحيا برؤياهـا الشعرية المفترسـة التي تفضح ابـدأ العلاقات المتناقضة في تركيب المجتمعات البشرية .

والسياب سياب جيكور القرية كان لا يجد غير هذه العلاقة الجدلية المتناقضة بينها وبين المدينة ،من هنا يمكننا ان ندرك الرحم العضوي لانتمائه الماركسي المبكر في حياته الفكرية والسياسية والشعرية ، ولكنـه ما عتم ان اكتشف الى جانب هذا التناقض تناقضا اوسـع الا وهـو التناقض القومي بين امم مغلوبة تسعى الى رفع النير عن رقابها وامـم غالبة تحاول ان تمكن قبضتها الاقتصادية والعقائدية والسياسية على الأمم الضعيفة . ومن هنا ايضا يمكننا ان نفهم السبب العميق لانفصامه عن الماركسية الاممية وولائه الواضح للقومية العربية في سياقها الإنساني، ولا نماري في ان هناك اسبابا اخرى دفعت بالشاعر العراقي الى تبديل موقعه العقائدي وبالتالي ساحات نضاله ، والواقع ان السياب لم يناضل لغير الحرية والانسان والوعي والابداع اية كانت المواقـع وايـة كانت السـاحات .

لكن السياب لا يمتلك صوت ايدث سيتويل ونبرتها عندمـا يتكلم عن الحروب او يعالج موضوعاتها ، رغم انه لا يقل عنهـا عاطفـة إنسانية ، ذلك لأنه لم يعان مثلها مشكلة الحرب وغاراتها المتتالية ، وهي الإنسانة التي عاشت حربين كونيتين متتاليتين ، وقاست في كليهما الرعب

والدمار وتحجر القلب الانساني . من هنا كانت استجابتها للاسقاطات الذرية على الجزر اليابانية استجابة كيانية وصميمية .

اما السياب فانه يعالج موضوع الحروب من زاوية عقائديه ايديولوجية بكونها رمزا لاستثمار الشعوب واستغلالها وتعبيرا عن سيطرة الامم الجارحة على الامم الضعيفة كما يتناولها بفعل التعاطف الانساني والبشري ، ودابه في ذلك ان يستجيب الى ما يقرأه أو يسمعه من أنباء عن ويلات الحروب وبشاعتها ، لا ما يعانيه من ويلاتها وحرائقها .

لذا يمكن القول إن قصيدة السياب « رؤيا فوكاي » ليست القصيدة المثالية التي تمثل عبقريته الشعرية الفذة ولعل في هذا ما يفسر محاولة السياب في الكتابة حول موضوع القصف الذري في شكلين شعريين مختلفين شكل القصيدة الحرة والكلاسية في آن معا . كانت الافكار في البداية تجذبه مجردة عن الشكل فيحاول توفيقها وسكبها إما في هذه الصيغة او تلك وهو في زمن الانتقال الشعري من مرحلة الى مرحلة . وأياما كان الامر فان ثلاثية فوكاي التي لم يضعها الشاعر اعتباطا ، ذات موضوع واحد بشكل شعري متعدد وفي كليهما يرصد الدارس مؤثرات سيتويل من نواحي الموضوع والشكل والرمز . وهي لم تعجبه كشاعرة فحسب بل إن رؤياها وفكرها القائمين على الجدل والمقابلات والحوار ليست غريبة على فكر الشاعر العراقي وشعره وهذا هو أساس احتفاله بالشاعرة الانجليزية .

تقوم رؤيا فوكاي في القسم الاول منها « هياي .. كونغاي .. كونغاي » على تكرار قتل الانسان في تاريخ البشرية من اجل الذهب . والعالم الجديد في هذا كالعالم القديم يلهث وراء الذهب رغم اختلاف الوسائل والعصر ـ فالصناعات الحديثة القائمة على الاستثمار والإستغلال تقتل البراءة والطفولة من اجل الذهب ، وصيحة هياي .. كونغاي بنت الملك الصيني اصبحت ناقوسا يردد اسمها خلال الحضارات

والعصور ، لان المعادن من ذهب وفضة وحديد ونحاس أبت أن تتحد في ناقوس ما لم تعمد بدماء كونغاي التي القت نفسها في الدهر فكان الناقوس ، ولكن السياب يقرن بأصداء هذا الناقوس ناقوسا آخر من اغنية « اريل » في مسرحية العاصفة لشكسبير يغنيها لفرديناند « على عمق اذرعة خمس ينام ابوك في قرارة البحر ، لقد اصبحت عيناه لؤلؤتين . . . اسمع ها هو الناقوس ينعاه » وفرديناند هذا اتخاه ت.س اليوت في قصيدة الارض الخراب رمزا عن الحياة من خلال الموت ، ولكن السياب يجعل منه في قصيدة رؤيا فوكاي ابا للبنت الصينية التي عمّدت بدمها صناعة الناقوس المؤلف من شتى المعادن كما يحول المعنى فيجعل التجار هم الذين يسرقون لؤلؤ عينه ليبيعوه في السوق . وغني عن البيان أن السياب هنا يتكلم عن الحروب وما تخلفه من إستغلال وجشع كما يتكلم عن إستغلال الصناعة والتجارة للطفولة والبراءة ولو ادى هذا الى قتلهما .

ويحاول السياب أن يركب عدة مصادر في موضوع واحد ويقرنها بالتداعي النفسي فصوت الناقوس الذي ينعى البراءة ، ها هو يرن في غرناطة بلد لوركا القتيل كما يرن في القدس حيث « سمر المسيح بالصليب فانتصر » وانبتت دماؤه الورود في الصخر .

ام انها دماء كونغاي (٧) ؟

ويضيف هنا السياب في خاتمة القصيدة الاولى من ثلاثيته مقطعا مؤلفا من ستة أبيات من قصيدة « ترتيلة مهد » لايديث سيتويل التي تدور حول ويلات الحروب وقتل الانسانية وتدمير الامومة .

ما زال طائر الحديد يزرع السماء وعلى الارض الحروب وفي الناس البؤس . واغلب الظن ان ايديث سيتويل لا تتكلم في قصيدة ترتيلة مهد عن الاسقاطات الذرية التي حدثت في اواخر الحرب العالمية الثانية بل انها

تتناول الغارات الجوية التي جعلت من لندن خرابا قتلت الآباء في الساحات والامهات في الوطن فلم يبق للاطفال اما غير القردة البابيون .

فالانسان الذي يقتل قلبه وتسيطر برودة الفكر على حياته ومجتمعاته يسحق الارض ويتركها غريبة بلا امومة .

وقد جاءت قصيدة « ترتيلة مهد » لإيديث سيتويل في مجموعتها الشعرية مباشرة بعد قصيدة « ما يزال المطر يسقط » التي تدور حول موضوع مشابه .

اما قصائد القصف الذري التي كتبتها الشاعرة في وقت متأخر فانها على ما يبدو تمارس تأثيراً واضحا على قصيدة رؤيا فوكاي في كل اقسامها . وعلى سبيل المثال فان قابيل الذي يشكل الرمز المركز في قصائد سيتويل هذه تردد في رؤيا فوكاي اكثر من مرة كرمز للقتل وكذلك كثير من معانيها وصورها يأخذ حلته العربية الاصيلة على يد السياب . رغم انه اختص « ترتيلة مهد » باقتباسه الواسع في نص القصيدة (٨) .

وفي القصيدة الثانية من ثلاثيته يردد السياب صور الموت والخراب التي تعاود الارض وتتكرر على ترابها . فرواسيها صماء وبكماء لم تفرح بالنور لو انها حملت أمانة الخالق لندمت على هذا الحمل مع الانسان آلامه وعذابه ، لكن سفك الدم ابدا في تجدد على سطح الارض والانسان هو اشقى المخلوقات رغم انه اكملها لأن الجريمة والقتل هما في اساس هذا العالم .

ثم يتابع الشاعر فصول العلاقة بين هابيل وقابيل الذي تسمي سيتويل القصيدة الثانية من ثلاثيتها باسمه « ظل قابيل » هو باق على الارض يصنع السيف من الحجارة والنار ليستمر في الوحشية

والقتل وهابيل هو رمز الأمم المغلوبة المستعبدة من الإمم القوية . واليوم ما تكاد الارض تستعيد عافيتها والانسانية فرحها بفعل دم الضحايا والتضحيات في تاريخ الانسانية يأتي على الارض وحش الخراب الذي يحمل النار في دمه من المخاض الاول .

ويمكن للدارس ان يلاحظ هنا ان كلا من ايديث سيتويل وبدر شاكر السياب لا يلتقيان في موضوع ثلاثيتهما فحسب وفي الاطار الذي يحيط به بل هما يتشابهان في كثير من المعاني الاولية والجزئية . فسيتويل تؤمن ان قابيل ما يزال هنا وان الخطيئة خطيئة آدم الذي جاء ليفتديها المسيح بموته ماتزال تتكرر على الارض ، اما في تعبير السياب فالانسان وحش خراب يحمل النار في دمه من المخاض الاول . أليس هذا قابيل سيتويل الاحمر الذي يدرك موت امه الارض ويمزق رحمها ليعرف الموضع الذي تكوّن فيه ؟!.

ثم يتوج السياب القصيدة الثانية من ثلاثيته برؤيا القديس يوحنا التي تفترس النور وتود لو تسوده وتحميه من العالم (لنذكر هنا اكسيون المعلق على دولاب النار كالشاعرة المعلقة على الصليب بين المسيح والفجوة التي ضاع فيها العالم) (٨) .

إن مركب المتناقضات هذا الذي يصوره السياب في خطف وحركة ــ العالم الذي يصل الى درجة العقل ــ الصفر فيدمر نفسه بلغة سيتويل بينما هو في لغة السياب ممتلىء بالماء ويعطش ، يجذل بلا فرح ، يعاني الجوع وهو متخم ــ يقوى ويقتص من نفسه كانما هو الماء والنار في آن . ينفجر الضحك من رئتيه ضحك الصواعق التي تصنعها يداه ، يستنزف الاحياء ولا يرحم ، ان تمعن الارض في هذا كله امر يؤدي الى العدم لا محالة . هذه النقطة التي يخلص اليها كل من الشاعرين تتكرر في صور واشكال مختلفة في قصائد ثلاثيتهما جميعاً .

أما القصيدة الاخيرة من ثلاثية السياب « حقائق كالخيال » فهي صدى لصوت « مريض في مستشفى الصليب الاحمر في هيروشيما ؛ مصاب بالزهري الذي افترس دماغه ، حتى عاد يتخيل أشياء لا وجود لها ، ولكنه من خلال اوهامه ودون وعي منه ، يصور جانبا مما حدث في هيروشيما حين ألقيت عليها القنبلة » وهو صورة أخرى عن فوكاي الذي سميت الثلاثية باسمه ، وهو كاتب في البعثة اليسوعية في هيروشيما جن من هول ما شاهده غداة ضربت بالقنبلة الذرية ، وما الفرق بين ان يجن فوكاي أو أن يفترس الزهري دماغ مريض الصليب الاحمر .

ويذكرنا هذا المريض بالعازر في قصيدة سيتويل رمز الانسان الجديد الذي اصيب ببرص الاشعاع فالبرص والزهري كلاهما مفترس . فهو يكابد العذاب من زهر الخطايا الذي يتفتح في جسمه وشقائق ربيع الجسم المحموم تهدي ريح الموت وأريجه ، انها أزهار تموز التي يسلمها اليه في عالم الارض السفلي بل انها الشر ، مثل حواء التي اغوت آدم بالتفاحة . وها هي الغيد التي كانت مبعث اللذة والشهوة يصبح لها هيئة طائر البوم الذي يحاصره بأعين كأعين الموتى لا يحط الا على خراب ولا يرف الا على شواهد القبور التي وارت طفليه اللذين يذوقان الموت ليدفعا ثمن ذنوب الاحياء ونذكر هنا فكرة الفدية المسيحية التي تنبع من أصول وثنية في طقوس الخصبة في موت تموز .

وينتهي القسم الاخير من « حقائق كالخيال » للسياب بهجوم ينصب على الدكتور سازاكي وهو طبيب في مستشفى الصليب الاحمر في مدينة هيروشيما غداة ينكشف العاصف الذري عن سهل تنبح فيه الارض العطشى فتفغر اشداقها للسحاب والشمس ذئب مسعور ينهش الارض والريح تصلي التربة ناراً ولهبا كما ترفض الصخور شهبا من خبب الريح المدمرة التي يصبح السهل تحتها عقيما ماحلا يروى من سراب ويطعم من سغب .

والسهل هو مرعى الزرافات التي يروعها ابرص بالخشخشة من كفيه ورغم انه محجوب عنها بالضمادات الا انه يظهره النزيز الدامي للقيح دونما جرح يصرخ الماء وما من ماء غير دم يهطل من السحاب . كأنما الأثداء مزقت والأحداق فقئت والكلى قريت حتى لم يبق أحد إلا وشرب من ماء الردى ! .

ثم يختم ذلك كله بصورة اخيرة عن مرضى سازاكي الذين يصبحون ارقاما في مصحات الحروب ومشافيها ومصدراً للإرتزاق ، الاصحاء والمرضى سواء وحفار القبور على الباب ينتظر الأجور .

ونظره سريعه على قصيدة ظل قابيل من ثلاثية اديث سيتويل تكفي القارىء مؤونة الإمعان في التفصيل ويتبين له كيف ان الشاعرين يلتقيان في كثير من الصور والمعاني والرموز ولكن واأسفاه على حين ان ايديث سيتويل تكرر في خاتمة كل قصيدة من ثلاثيتها قصائد للمصير المدري بايمانيا برجوع المسيح ولو على بحار من الدم من ضباب من الحزن والتشاؤم فان السياب يكتفي بوصف الجانب السلبي من رؤياه وينعى على الطغاة وينتصر للضعفاء ويدرك كم من مرة ٠ جهض أمل البشر باستعادة الامل والعافية ولكنه لا يرسم لنا صورة المنقذ اللهم فقط ما ذكره في القصيدة الاولى من الثلاثية :

لمن ، لمن يدق : « كونغاي ، كونغاي » ؟
أهمّ بالرحيل في غرناطة الفجر ؟
فاخضرت الرياح ، والغدير ، والقمر
ام سُمّر المسيح بالصليب فانتصر
وانبتت دماؤه الورود في الصخر
ام انها دماء كونغاي ؟ (٧)

إلا انه يكف عن مثل هذا فيما تبقى من الثلاثية مقتصرا على صور الدمار والموت .

ما يزال المطر يسقط :

ويمكن القول انه كان هناك نوعان من التفاعل بين السياب وسيتويل أولهما واعٍ والآخر لا واعٍ ولعل الاخير هو أكثر جدوى وفعالية وابداعا لأنه ثمرة للاستيعاب والهضم في جو من الاعجاب والافتتان العميقين .

وعلاقته بالشاعرة الانجليزية تدرجت في ثلاث مراحل رئيسية الاقتباس والمعارضة ثم الابداع .

اما الاقتباس فيشرحه مصطلحنا الاقتطاف في موضع آخر من هذه الدراسة .

والمعارضة هي ان يتجاوز الشاعر المحاكاة الى الابداع كما في انشودة المطر .

وقطعا علاقة السياب بمصادر الشعر العربي والعالمي هي علاقة المبدع لا المقلد .

فقد فتن رمز المطر ببساطته المتناهية شاعرنا .

وقصيدة « ما يزال المطر يسقط » لسيتويل وانشودة المطر للسياب ينطويان على عنصر المؤثرات اللاواعية بين الشاعرين .

ويتجاوز الشاعر العراقي معاصريه من الشعراء فيخلق اسطورته من محتوى تجاربه ، فالتيار الرمزي والسمفوني لقصيدته هذه هما من الانجازات المبكرة والناضجة في حركة الشعر الحديث .

والقصيدة تتدرج من الحزن الى الاغتراب والموت ومن الجوع الى الغضب فالثورة .

إن المطر وهو الرمز الرئيسي للقصيدة يعكس كل هذه الابعاد للموضوع الواحد ويوحدها عندما تقترب القصيدة من نهايتها .

فالقصيدة تتجلى ايضا عن بناء موسيقي لم تعهده القصيدة العربية من قبل لا من حيث التفعيلة فحسب بل من جهة النظم بمصطلح الجرجاني في توافق المعنى والعبارة في ايقاع شعري يكون العروض بعدا من ابعادها الفنية المتلألئة والتناسب السحري للفكرة والصورة ، للصوت والرمز فهو بعد النغم الشعري الحقيقي ومن هنا يتميز شاعر عن شاعر بإيقاعه الاسلوبي لا ببحوره فحسب .

وانا لنجزم ان شاعرين ينظمان على نفس البحر يولدان موسيقى شعرية متمايزة وايقاعين مختلفين خذ مثلا طرفة وامرؤ القيس كلاهما نظم معلقته على البحر الطويل ولكل منهما ايقاعه ونغمه وخذ ايضا لبيد وعنترة كلاهما نظم معلقته على البحر الكامل وهما متمايزان نغما وايقاعا ذلك ان الموسيقى الشعرية لا تاتي من البحر بقدر ما تاتي من اللآلىء التي فيه والاشكال والصور التي تتألف منها . والبحر العروضي هو بمثابة الآلة الموسيقية تكمن في صدورها كل الانغام . او لم ينظم كل الشعراء في كل العصور على ستة عشر بحرا ومشتقاتها رثاء وحماسة وغزلا ووصفا وما الى ذلك . فالمعلقة وهي من اكثر اشكال الشعر العربي أصالة تعبر عن متنوعات الايقاع الشعري ومختلف ابعاده لعصر معين وجاءت حركة الشعر الحديث لتكسر هذه الأبعاد والايقاعات وتخرج منها بأشياء جديدة. ايا ما كان الأمر فقصيدة « انشودة المطر » مبدعة متميزة في فكرتها وصورتها وايقاعها .

وتوحي مقدمتها حزن السياب وعاطفته العميقة اللذين ينبعان من عيني الحبيبة الجميلتين فالجمال والحزن في مطلعها يتولد الواحد من الآخر وعلاقة التضاد هي مركز جاذبية هذا المطلع لا صوره الجديدة فحسب . فالعينان هما تارة « غابتا نخيل » او شرفتان ينأى عنهما النور .

ولكن عندما تبسم عينا الحبيبة تورق الكروم ويرقص الضوء في النهر . وهكذا يختلط الضوء والماء الحزن والجمال اختلاط الحياة بالموت وتتولد الصورة من نقيضها والمعنى من ضده فالنجوم تختلط بالدموع وهي ملفعة برداء من اسى شفيف كبحر الحياة المضطرب الواسع(٩) .

ويستخدم الشاعر بمهارة :

التقابل بين الحزن والفرح ، الضوء والعتمة ، الحياة والموت ، ليركز الاهتمام على الاغتراب والثورة ، كتب الشاعر القصيدة في ايام نفيه عن العراق في الكويت وهي تجربة الحنين والحزن والغضب في نفي الشاعر الاول . والحبيبة او عيناها ما هما غير المرآة التي تجلت فيهن كل هذه العواطف والافكار .

وتنتهي الحركة الاولى من سمفونية السياب الشعرية بسقوط المطر الممتزج بضحكات الصغار ، عينا الحبيبة حزينتان والشاعر كذلك ؛

وينتقل الشاعر في الحركة الثانية من الحزن الى الموت والاغتراب متمثلين بطفل قد فقد امه وصياد يلعن القدر على شبكته الفارغة .

وتلتقط الحركة الثالثة موضوع الحزن والغربة ممهدة الطريق للغضب والثورة .

وقد استخدم التكرار في القصيدة للتأكيد على الافكار الرئيسية التي تنطوي عليها القصيدة كالحياة الخارجة من الموت والثورة المتفجرة من الظلم .

المطر في الحركة السابقة يوحي الحزن انه دموع ثقال ، اما هنا فانه اكثر ايحاء للغضب منه للحزن .

وعوضا عن القطرات الساقطة فانه ينهمر نشيجا ودما مراقا وجوعا وموتى . فالمطر كعيني الحبيبة ، يفجر الغضب على شواطىء العراق

ويصينها على ولادة الثورة المكبوتة . وتحمل خاتمة الحركة الثالثة الخيبة التي يمثلها الخليج :

اصيح بالخليج : « يا خليج
يا واهب اللؤلؤ ، والمحار ، والردى ! »
فيرجع الصدى
كانه النشيج :
« يا خليـج
يا واهب المحار والردى(١٠) .

لاحظ كيف يسقط الشاعر اللؤلؤ من الصدى فالشاعر يتوقع اللؤلؤ من الخليج ولكن الخليج يمني الشاعر بالخيبة .

ويذكرنا الخليج في الحركة الثالثة والرابعة : من قصيدة انشودة المطر بحفار القبور والمومس العمياء فالشاعر يرى البحر لا مصدرا للؤلؤ والثروة بقدر ما هو طريق للغزاة الذين يحضرون الموت والفساد .

اما الحركة الرابعة فانها تعبر عن اختمار الثورة وتكونها . المهاجرون والمنفيون عن ارض الوطن يعودون والشاعر منهم يصارعون الخليج والعواصف التي تأتي منه .

ومنذ أن فتح الشاعر عينه على النور والوطن يقاسي الحرمان والجوع والظلم وهي مولدات الثورة ووقودها فالمنفيون يعودون من منفاهم ليحرروا الارض من الافعي تلعق العراق خيراته ومواسمه .

ولذا فالمطر في هذه الحركة يوحي الغضب ومعاني الخصب بدل الكآبة والحزن . اذ يتزايد سقوطه وانهماره على حين صدا صوت الشاعر يعود من الخليج بالجوع والموت والحرمان المنتشر .

ان اهتزاز الصدى السمفوني ووقع تساقط المطر وانهماره . وهدير امواج الخليج تسبغ عالما غنيا من الصوت وتنوع الايقاعات الموسيقية قل أن شاهدناها من قبل .

اما الحركة الخامسة والاخيرة من هذه القصيدة السمفونية فانها تكرار يضم خيوط الحركات السابقة في خاتمة موحدة وعلى حين انه لا يضيف جديدا من ناحية المعنى والمضمون الا ان تداخل الحركات والاصوات وتوحيدها في الخاتمة يولد لذة ونشوة مردها الموسيقى الشعرية للقصيدة التي تبلغ ذروتها في النهاية .

واذا عزلنا هذا التكرار عن البناء السمفوني للقصيدة فاننا لا يمكننا ادراك وظيفته ولربما حسبناه عيبا او عجزا لكنه من ضمن ذلك الاطار يوحد معاني القصيدة وظلالها المتنوعة واهتزازاتها وايقاعاتها في ذروة الخاتمة او خاتمة الذروة .

والقصيدة هي من منطلق بحر الرجز الذي نعته النقاد بحمار الشعراء لضعف ايقاعه ووهن توتر الموسيقى الشعرية فيه ولكن السياب يطلقه من صيغته القديمة مولدا اغنى النغم .

فالتجديد هنا لا يقتصر على التفعيلة بل ينطوي ايضا على ما اشرنا اليه من قبل وهو ان الشاعر يستغل امكانات اخرى كامنة في تناسب الفكرة والعبارة فيحمل المطر ايقاعات الهمس في الحزن والثورة في الغضب لكلمة واحدة تاخذ اشكالا صوتية متنوعة . يصعب قياسها بالعروض فعندما يقول الشاعر :

مطر . . فعو
مطر . . فعو
مطر . . فعو

ويردد ذلك بين الحركات لا يتوقع منا ان نطبق قياس التفعيلة على ذلك بل بقدر ما يوحي الينا بالعلاقات الصوتية التي لا يضبطها منطق تفاعيل خليلية متناسبة او منطلقة موزعة حرة .

كذلك في مطلع قصيدة بويب يكرر الشاعر بويب مرتين وهي بوزن فعول ، لذا فوظيفة الاصوات في الكلمة المفردة والعبارة والصورة تدعم المعنى وترفعه من اطار المجردات ملبسة اياه جسدا موسيقيا يخلب ويفتن .

وتقف القصيدة على قدميها وحدة عضوية متكاملة فلم تعد ابيات تجمعها وحدة الوزن والقافية وقد بنى الشاعر هذه الوحدة العضوية على اساس سمفوني من بداية القصيدة حتى نهايتها . فكل بيت منها مرتبط بما قبله وما بعده في لحمة عضوية خيوطها الفكرة والرمز والصوت. وان المقطع الواحد منها لا يمكن ان يجتزأ عن بقية المقاطع كما نفعل في القصيدة القديمة اذ يمكننا ان ناخذ وصف الليل على حدة وكذلك وصف الفرس او الغزل وكأنها قصائد منفصلة اما في انشودة المطر فكل مقطع يكتسب قوته وابعاده من سياق القصيدة ككل .

وهذا هو المعنى العميق للمصطلح (Enjambment) او التضمين وهو من ابرز انجازات الحركة الحديثة .

و « لانشودة المطر » موازٍ ومشابه في شعر سيتويل في قصيدتها « ما يزال المطر يسقطُ » من جهة البناء الكلي للقصيدة ومعانيها ورموزها(١١) .

ان مطلع انشودة « ما يزال . . . » يحمل مؤثرات المدرسة الرومانسية ولذا فهو لا يروق للقارىء الغربي في العصر الحديث الذي لم يعد يتقبل سيولة الشعر الرومنسي والروح الشعرية المهومة للقرن الماضي .

غير ان كآبة السياب وألمه ينبعان من عواطف الغضب الذي تبعثه ظروف الانسان الظالم في مجتمعه التي يغسلها المطر ويزيل معالمها . وحزنه هو حزن التمرد حزن المأساة التي تستعد للوثب والثورة .

والرمز الرئيسي في كل من قصيدتي السياب وسيتويل هو عينه والتقابل بين الحياة والموت،العقم والخلاص هو العمود الفقري للقصيدتين اما الشعور بالخطيئة والذنب فيحل محله الروح الثائرة في شعر السياب.

ورغم ان القصيدتين تختلفان من حيث الايقاع والصورة الشعرية والموضوعية والوحدة العضوية لكنهما يمثلان رؤيا متشابهة للانسان والمجتمع المعاصرين . وهما في الوقت ذاته يقدمان الامل من اجل استرداده للايمان والحياة والخصوبة .

فقد رأت سيتويل وهي تكتب قصيدتها مايزال المطر يسقط(١٩٤٠) اثناء الحرب الكونية الثانية ان الرعب والموت يجتاحان الانسان .

وها هو المسيح يسمر مرة ثانية على الصليب وها ان البشرية العمياء تمزق الخلاص مرة اخرى .

العالم مظلم وضياع الانسان معتم ووقع المطرقه مايزال يسمع في حقل الفخار حيث تتحطم اجساد البشرية وارواحها بفعل الحروب .

لكي يغذي الدماغ الانساني شره وطمعه .

وهكذا فان الشاعرة الانجليزية ترفع رؤياها الى المستويين الانساني والعالمي فالانسانية مستلبة القلب والروح والعالم ينضح بالشروروالياس ولكن خيبة السياب ويأسه من العالم رغم اقتصارهما على ارض الوطن هما اقل حدة ووضوحا ، انهما خيبة من يبحث عن مخرج ويأس من يحاول القيامة والنهوض . ويستولي على القارىء من قصيدة السياب شعور الضياع والخيانة والعبث والموت .

وها هو العراق في مهاوي الظلم والحرمان رغم مجيء المطر

وها هو الجوع يفترس الانسان رغم انهمار الرحمة من السماء .

وقد عبر السياب عن خيبته ورؤياه الكئيبة بصور الضياع وكلا القصيدتين تنتهيان ببصيص الامل الذي يعد بتفتح الحياة والروح في الارض العقيمة .

وسيتويل كاليوت تؤمن قطعا انه لا خلاص للانسان خارج نعمة المخلص انه الباب المضاء في نهاية النفق . انه الحياة انه قلب الحياة الذي يحمل كل الجراح ويفيض دمه ليسقي موات الانسانية والارض ويروي البشرية العطشى .

اما السياب فيؤمن بخلاص اكثر واقعية بخلاص جماعي لا فردي والتاكيد على الجماعة في شعره يتقاطع مع التاكيد على الفرد في شعر الشاعرين الانجليزيين .

« لأحمل العبء مع البشر » (١٣)

إن انشودة المطر هي صلاة وتراتيل يقدمها الشاعر للطبيعة لتقف فيها دورة العقم والمحل وتعود دورات النمو والتجدد تأخذ مجاريها . والسياب لا يركز على الرمز الديني بقدر مايعتمد على الثورة الشعبية وقوى الانسان المنظمة التي وحدها ستعيد عملية الخصب الطبيعة الى الانسان والارض ويبرأ العالم من الاستثمار والاستغلال .

والمطر عنده هو هذا الرمز الخفي لروح الخصب الاتية لا محالة .

اما في قصيدة سيتويل فالمطر يمثل الانحلال الروحي في روح الانسان كما الموت وفوضى العالم انه يهطل كما تهطل الغارات الجوية بالقنابل على الانسان والمدن بلا امل في الخلاص .

فالمطر في نظرها كالعالم مشوه الطبيعة والجوهر وموسوم مثلهما بالخطيئة والاثم . انه مظلم معتم واعمى .

وقد تكرر بيت « مايزال المطر يسقط » ست مرات في قصيدتها في مقاطعها المتتابعة كلازمة موضوعية وموسيقية تعود بذهن القارىء ابدا الى الحقيقة الواقعة المتمثلة بفعل « مايزال » بينما تكررت ثماني مرات في انشودة .

ان نبض المطر ودفقه اللذين يسودان القصيدة بصدهما ويردما صوت المسيح . فمن معاني المطر في القصيدة هطول النار والقنابل الخ ..

خاتمة القصيدة تؤكد على استمرار سقوط الدم من خاصرة الانسان المصلوب من اجل الانسان .

وهطول المطر من اجل البائسين المعذبين في الارض واضح في خاتمة قصيدة السياب الذي يؤكد على الامل والبعث ولكنه يستخدم رمز المطر بشكل يختلف تماما عن استخدام الشاعرة الانجليزية له .

فالمطر في انشودته يعني الحيوية والقيامة من الموت كما يعني به قوة استمرار الحياة . وكلاهما يستخدم صور هطول المطر كلازمة في القصيدة تربط بين مقاطعها وتوحد اجزاءها .

وتنتقل سيتويل من مطر الظلام الى مطر الموت الى مطر الطمع فمطر العذاب ثم مطر الدم من خاصرة المسيح .. ثم مطر السماء .

اما السياب فيلون مطره بالكآبة والحزن كما يلونه بالغضب والثورة لكن الصلاة للخصب والتحرر والرحمة لا تنقطع .

وفي كلا الحالين يصبح المطر غير المطر ففيه تكمن حركية الدمار والموت والضياع كما تكمن فيه ايضا معاني الخلاص بشكل شعري وغامض .

ولكن الانتقال من ظل للمعنى الى ظل آخر مرتبط بالموضوع الرئيسي للقصيدة عند كل من الشاعرين .

وكلا العنوانين مؤشر واضح الى ما تنطوي عليه كل من القصيدتين سيتويل « مايزال المطر يسقط » يدل على استمرار الكارثة وانشودة المطر هي بمثابة صلاة او ترتيلة للمطر واهب الحياة(١٣) .

السياب بين المعلق والعراق

وتقتضي الحقيقة منا هنا ان نشير ان قصيدتي « انشودة المطر » « وبويب أو النهر والموت » قد خلتا من اسماء الآلهة الوثنية لأساطير الخصب وطقوسه بالشكل على حين انهما عبرتا اروع تعبير عن مضمونها وفحواها المتمثل للسياب فيما يدور حوله بين قوى الحياة والموت في ساحات تاريخنا الحديث والمعاصر .

ورغم ان السياب يأتي على ذكر تموز والمسيح في سياق واحد في قصيدة رؤيا فوكاي لصورتين عن الحياة المهدورة والبراءة المذبوحة اللتين تنتصران في النهاية الا انه يحاول ان يستخدم تموز كرمز بشكل اساسي في قصيدة « اغنية في شهر اب » التي نشرتها الاداب مايس ١٩٥٦ . وقد استلفتت هذه القصيدة نظر المحرر بطريقتها الجديدة من حيث التضمين الاسطوري فنوه بها وطلب من القراء ان يبدوا الراي فيها . فهي اذن من حيث الزمن تتوسط انشودة المطر التي نشرها السياب ١٩٥٤ والنهر والموت التي نشرتها مجلة شعر ١٩٥٧ (١٤) .

مهما يكن فان قصيدة اغنية في شهر آب هي اولى القصائد التموزية في مضمونها وشكلها ورموزها وفي طريقة تضمينها الاسطوري . وتتقاطع في القصيدة ثلاثة ابعاد :

اولا : بعد تموز مبعث الدفء والخصب والحرارة الذي يموت على الافق .

ثانيا : فراغ حياة الانسان الاجتماعية وامتلاؤها بالثرثرة والاستغابة المتمثلة بسيدة ارستقراطية ووصيفتها اللتين تقتلان الوقت بالحديث عن الفرو والماس وتجارة الزواج .

ثالثا : مرجانة الخادمة التي تربض بردانه كالغابة .

والقصيدة تنتقد خواء الحياة الاجتماعية الحديثة القائمة على الاستغلال البشع والظلم في توزيع الثروة . تموز يموت ، الليل خنزير شرس والنساء من علية القوم يغرقن في الوان الثروة المغتصبة المهدورة والليل جليد تتجلوب في اصدائه قيود التعسف والقهر .

يحاول السياب ان يعبر عن المشكلة الاقتصادية في بعدها الاجتماعي في قصيدته هذه كما يحاول ايضا ان يدخل عنصر الثقافة والاسطورة ليعطيها بعدا انسانيا والقصيدة من اجمل قصائد السياب واكثرها نجاحا رغم مالنا من تحفظ على قسره الرمز التموزي فيها .

وهي كقصيدة « رؤيا فوكاي » في قسمها الاول واقعية حديثة من حيث الموضوع الا انها تموزية الشكل والرمز ويمكن القول انهما انتقال مابين المرحلتين ولعل من اروع منجزات السياب البارع في تركيب المتناقضات والتأليف بينها انه زوج مضمون الواقعية الحديثة من الاشكال التموزية وزوج الواقع بالاسطورة والاسطورة بالتاريخ والاسطورة بالثقافة فاحتل بحق مكان الصدارة من الحركة الحديثة .

والبرد الذي تشكو منه مرجانه والسيدة والضيفة في شهر آب هو برد ليل الجليد وخواء الحياة ، هو بديل الجفاف والموت الذي لاحظناه عند ايديث سيتويل في قصائد عديدة ؛ نخص بالذكر منها « اغنية البرد » .

ويقف السياب وقفة العراف على أبواب المدينة العاصية التي يجري فيها نهر الموت والدم متسائلا :

والبوم مانفعل ؟
نزرع أم نقتل ؟
أهذه بغداد
أم ان عاموره
عادت فكان المعاد
موتا ؟ ولكنني في رنة الاصفاد
احسست .. ماذا ؟ صوت ناعوره
أم صيحة النسغ الذي في الجذور ؟

وواضح هنا أن السياب كستويل يستعير عاموره هذا الرمز التوراتي للمدينة العاصية ويسقطه على بغداد في العهد الملكي الا انه كالشاعرة الانجليزية ايضا يتحسس الخصب في أعماق تربتها وهو مثلها يسمع رعود النسغ التي تدوي في الجذور . فابن جيكور يرعد بالفضيلة على عتبات بغداد ويعلن نبوءة تفجر الماء ويقظة الربيع بعد الموت بالخطيئة والاثم أو القتل بينما تتحسر سيتويل على الماء والخصب في مدينة النار والعشب الذي ينمو فوق الحصى .

المدينة عامورة هذه تستدعي الى اذهاننا قصيدة « نهر ليث » لسيتويل التي لها مواز في شعر السياب وهي قصيدة « بويب أو النهر والموت » ترجمناها للقارىء فيما يلي لما لها من اهمية :

يجري مخضرا نهر ليث ــ يا

يجري مخضرا نهر ليث ــ يا
نهر ليث المديد
حيث الدم في العروق ــ والعشب ينمو
فوق الحصى ــ

العشب الاخضر ينمو ...
وقفت قرب مـدن السهول :

والصبايا الغضة يطاردن قلوبهن كالفراشات الجذلى
فوق حقول الصيف ـ
ايتها المخمليات الهشة اللواتي ترفرفن اجنحتكن كالرياح والفراشات
في الطريق من العدم الى لامكان !
لكن في صيف الجفاف
هربت لكوني عمودا من النار كنت موتا
لا يرتوي متقمصا فاني الجسد
كنت العدم
ابيض كالبحر الميت ، ابيض كمدن السهول .
لاني اصغيت الى الظهيرة وعروقي
التي هددت بالرعد وقلب الورود .

مضيت في الطريق التي تحلو لي
لكن طويل هو شارع الدم المرعب
الذي بدا مرة كأنه فقط جزء من احمرار الصيف .

يمتد الى الابد ، بلا عودة ولا شيء
غير النار والعدم والاحتراق .

ظننت أن طريق الدم لن تتعب ابدا .
اما الان فالبرسيم الاحمر وحده
يرقد على نفس الاسد وفم العاشق ـ
ونهر ليث يجري مخضرا ـ يا
نهر ليث المديد
عبر مدينة عامورة والنار ...

تتمركز كل من القصيدتين في النهر كرمز أساسي ولكن السياب يدخل من النهر الى الموت ومن الموت الى الحياة في حلقة دائرية واحدة كما في طقوس الخصب الوثنية . والنهر في قصيدته حزين كالمطر الذي يضمنه الشاعر في قصيدة الانشودة معاني الغضب والثورة والخصب اما في « بويب » فالشاعر يقدم نذوره للنهر الاله بما يشبه طقوس العبادة ويعبر فيها عن الرغبة بالموت بالخوض بين ضفتيه بحثا عن النور والحياة في صورها الوادعة صليل العصافير وغزل الحرير وتشييد دار من المحار تضيئه خضرة المياه والشجر . ويود أن يتوحد بالماء الذي تكمن فيه حقيقة الحياة ، أن يتوحد ببويب باب الموت الخفي .

اما اللوحة الثانية من القصيدة فيختصها الشاعر بعالم الدماء والدموع والمطر ونضاله المديد في أرجائه ومقارعته القدر مجددا الرغبة في الموت من اجل المكافحين ليحمل العبء مع البشر « ويبعث الحياة فالموت في النهاية هو غير الموت انه انتصار الحياة »(١٨) .

اما نهر سيتويل فهو نهر الدم والعشب والحصى الصبايا اللواتي يرفرفن في حقول الصيف في الطريق من العدم الى الامكان نهر النسيان والعدم والموت في صيف الجفاف رغم العروق التي تهدد بالرعد وقلب الورود فشارع الدم المرعب يمتد الى مالا نهاية ولا عودة لغير العدم والنار والاحتراق وطريق الدم لن تنضب ابدا :

ونهر ليث يجـري مخضرا

عبر مدينة عامورة والنار .

واضح أن موضوع القصديتين متشابه وان رمز الشاعرين واحد ؛ ولكن رؤياهما مختلفة ، اديث سيتويل لا ترى للحياة عودة والموت يغطي كل الشيء ومدينة عامورة التي يخترقها النهر هي مدينة الخطيئة والذنب مدينة (الاثم المسيحي) مدينة النار والعدم والاحتراق .

اما نهر السياب ورؤياه فالحياة هي التي تنتصر في النهاية ،والموت عبور وبعث ومدينة السياب هي مدينة المكافحين مدينة الحزن والبشر هم بشر الاعباء والاثقال الذين يحاولون ان يتخففوا من اثقالهم هي المدينة الصامدة لانها تعرف ان الموت انتصار .

غير أن كلا الشاعرين يتحول بالموت في صيف الجفاف السياب يتقمص الحياة من جديد وسيتويل تهرب عمودا من النار ، موتا لا يرتدي قاني الجسد ، عدما ابيض كالبحر الميت كنهر ليث وشارع الدم المرعب الذي لا عودة منه .

ورغم أن الشاعرين يتجاوزان المحسوس الى اللامحسوس والمرئي الى الفكري والمجرد الا انهما يلتقيان في بساطة اسلوبهما وتلألئه ويتفقان في ايجازهما المكثف في التصوير والتعبير والرمز .

وبكلمة واحدة نهر اديث سيتويل هو نهر الاسطورة التي تلبس وجه الحقيقة اما نهر السياب فهو نهر الحقيقة التي تلبس وجه الاسطورة .

وهكذا يتجاوز السياب مرحلة المعارضة والمحاكاة الى مرحلة الابداع بعد أن يستوعب ويهضم قراءاته من الشعر الانجليزي فيلتفت الى ما يجري حوله على ارض الوطن ويقف منها موقف المنفعل والمشارك فتتحد في شعره التجربة الكيانية والرؤيا الفكرية وينبثق شكل قصائده من مضمون تجاربه مستفيدا ببراعة من ثقافته واطلاعه الشعري . فيسكف عن اقتباس بيت او ابيات شعرية بعينها ويعكف على اجادة فن الاستدارة الرمزية وممارستها ويترك الصور الجزئية الى التقنية الكلية والموضوعات المقررة الى الرؤيا الشعرية ككل ، وينتقل من التاليف بين عناصر ثقافية او شعرية متعددة للتركيز على الشخصية الواحدة ذات الابعاد الدينية او الاسطورية المتعددة .

وتتبلور شاعريته الخصبة في مقارعة احداث الساعة في الوطن فاذا به يعاني النفي الى الخليج ويقاسي الفقر بعد ان فصل من الوظيفة ويكابد التشرد وعيناه ابدا تتطلعان الى الافق في جيكور بنخيلها وبويبها ووداعة النخيل فيها وبراءة اطفالها فكانت انشودة المطر « والنهر والموت » و « المسيح بعد الصلب » وغيرها من القصائد التي تزداد جوهراً واشعاعا مع تطاول الزمـن .

وغني عن البيان ان شعر السياب قد ساهم مساهمة فعلية في التحولات الفكرية والسياسية والذوقية للمنطقة العربية جميعا وها هي قصائده التموزية ـ والايوبية ـ بعد « حفار القبور » و « والمومس العمياء » والاسلحة والاطفال تصل الى مستويات انسانية وتتجاوز كل مراحله الشعرية السابقة وشعر الكثيرين من معاصريه .

ويتناول السياب فيها ما يجري على الساحة العراقية فعلا وان لجا الى الاسطورة والرمز وطقوس الخصب .

وما جرى في العراق كان صورة مصغرة عما يجري في الساحة العربية جميعا كانت قوى الرجعية تحاول ان تبقي الاوضاع على ماهي عليه وتستبقي السلطة في يدها وتناول الشؤون القومية العامة من تربية واقتصاد وسياسة بعقلية التطوير الجزئي والاصطلاحات الشكلية وتوق الشعب عارم للتبديل والتغيير وقوى الفكر فيه تتمخض عن رؤيا جديدة ان الاصلاح لا يمكن ان يكون الا ثوريا وان المراحل يجب ان تحرق للوصول الى نتائج جذرية ومجدية وان الانتظار والسكوت على ما يجري في الساحة القومية والساحة العالمية هو مساهمة في الجريمة التي ترتكب بحق الشعب ؛ تسلب منه خيراته وموارده وتصادر ثرواته القومية وهو اسر الجهل والمرضى والفاقة فالثورة اذن كانت ضرورة .

والسياب الذي تنبأ بالثورة في « انشودة مطرة » ومهد لها في قصائده الواقعية الحديثة قام يصوبها اما انحرفت ويتصدى لمستغليها والذين

يحاولون أن يحرفوها عن مقاصدها القومية العظمى لتدر عليهم منافع شخصية او مكاسب اقليمية . انها ثورة الشعب الثورة التي ينتظرهـا العرب جميعا في اقطارهم المجزاة التي خلقتها المعاهدات ورسمتها حدودها المصالح الاجنبية اما الحياة فواحدة والمصير واحد والحلم والتاريـخ كذلـك .

وها هو يتخذ دور النبي والعراف في شعره التموزي بعد أن مارس الوصف والتعليق على ويلات الحرب والظلم الاجتماعي والقهر الانساني في شعره الواقعي الحديث . وهاهي رؤيا الحياة والموت تحتل المركز من قصائده وتجاربه .

هوامش

(١) الآداب عدد ١ بيروت كانون الثاني ١٩٥٥ ، ص ٥٥ . انظر ايضا محمد العيطه المحامي، بدر شاكر السياب ، بغداد ١٩٦٦ ص ٨٣ .

(٢) انظر مصطلحنا « الاقتطاف » نذير العظمة ، « مصطلح وقضية » الكاتب العربي عدد ٢٦ دمشق ١٩٨٢ ص ٥٢ ــ ٥٧ .

(٣) ترجمنا هـذه القصائد كما ترجمنا ثلاثيـة سيتويل « ثلاث قصائد للعصر الذري » وترجمها السياب قبلنا وسننشرها في الملحق من كتابنا « السياب وسيتويل » انظر نذير العظمة / النهار العربي والدولي بيروت ١٩٧٩ .

(٤) السياب ديوان ص ٢٥٥ ــ ٢٦٧ .

(٥) النظر فوق اشارة رقم ٢ .

(٦) السياب ، ديوان ص ٢٥٥ ــ ٢٥٦ .

(٧) السياب ، ديوان ص ٢٥٧ .

(٨) « اكسيون » في الميتولوجيا يرمز للانسان ضحيـة الثورة الصناعية ، مصلوبا على دولابها يمثل وجها آخر لبروميثيوس المقيد الى صخر الجبل بالسلاسل ، تمزق صدره النسور ، كما هو وجه اخر لسيزيف الذي يدفع الصخرة عبثا الى قمة الجبل

فتهوي الى القاع ثم يعيد الكرة ، انه شكل آخر للصلب وتستخدم سيتويل رمز « اكسيون » في مطلع قصيدة « ظل قابيل » قصيدتها الثانية من ثلاثيتها « ثلاث قصائد للعصر الذري » .

(٩) السياب ، ديوان ص ٤٧٤ – ٤٨١ .

(١٠) السياب ، ديوان ص ٤٧٧ أيضا ٤٨٠ .

(١١) ترجمنا القصيدة انظرها في مقالتنا « سيتويل والسياب » المعرفة الدمشقية عدد ١٧٧ ص (٤٥ – ٥١) ١٩٧٧ .

(١٢) السياب ، ديوان ص ٤٥٦ .

(١٣) انظر دراستنا بالانجليزية :

Free Verse In Modern Arabic Literature Indiana USA 1969 .

(١٤) نذكر التواريخ المصاحبة لنشر هذه القصائد لانه قام جدل حول اسبقية من استخدم الاسطورة التموزية اولا بين بعض النقاد والشعراء في الخمسينيات المتاخرة يستدون لهذا وذاك هذا الفتح الجديد في الشعر دون استقراء كاف ولا روية .

انظر دراستنا بالانجليزية ص ١٣٠ – ١٤٥ .

(١٥) ترجمنا قصيدة البرد وسننشرها في كتابنا .

(١٦) السياب ، ديوان ص ٤٥٢ .

(١٧) انظر :

Edith Sitwell , Collected Poems P. 278 .

نهر ليث (من اللاتينية والاغريقية وتعني النسيان والعدم) ، اما في الاساطير اليونانية والرومانية فهو نهر في الجحيم ومن يشرب من مائه ينسى حياته السابقة فالنهر يقترن بالنسيان والعدم والموت . اما عاموره فهي مدينة في التوراة دمرتها ومدينة صادوم المجاورة نار هبطت عليهما من السماء بسبب آثام الشعب . سفر التكوين .

(١٨) السياب ، ديوان ص ٤٥٦ .

(١٩) انظر ترجمتنا للقصيدة فيما سلف .

قصيدة العدد :

قصائد عن حمزة تساداسا

رسول حمزاتوف
ترجمة : ابراهيم الجرادي

- ١ -

ليس في صور الالبوم العائلي الضخم ،
انت تظهر امام العين والذاكرة .
وليس المثال الحاذق
هو الذي خلد ملامحك الغالية .

(*) حمزات تساداسا (١٨٧٧ ـ ١٩٥١) شاعر داغستان الوطني ، والد رسول حمزاتوف.

الصور دقيقة والتماثيل تشبهك
ولكن ، ليس فيها ، ليس في غير الحي ، أتعرف عليك . . .
في راعـي الغنـم العجـوز
في كـل جبلـي عابـر
ارى نظراتـك وارى ابتساماتـك .
في كل جبلي ، اعـرف ، ان هناك شيئا مـا
يذكرني ، دائمـا ، بأبـي .
انت ، يا ابـي ، كنت شعبـا
والشعـب أنـت
وانت من شـارك في خلـوده .

- ٢ -

جـاء الربيـع .
وانـت غائب يـا ابـي !
جـاء ، وانـت غائب" !
لقد غـاب النهـار خلف البحـار
وفراشك مازال باردا وفارغا ، في تلـك الغرفة
حيث كل شيء ظـل محفوظا كما تركته انت ،
في تلـك السـاعـة التي ارتحلت فيهـا .
هناك ، حيث خزانة الكتب وطاولة الكتابـة
حيث مجلد القصائد مازال مفتوحا على صفحـة
لـم تنـه قراءتهـا
حيث ورقـة بيضت ثلاثـا .

حيث لا استطيع رؤية الكلمات والسطور عن بعد ،
منذ اعوام ثلاث اريد قراءتها
وتخونني الجسارة في الاقتراب منها :
الست ، انت ، الذي كتب ، دائما ، تعاقبني بقسوة
كلما حاولت ان ألمس مسوداتك .
والآن ، كما في كل الاوقات ، يأخذني التهيب
أسمع وقعا يقترب ،
ويخيل الي ، انك قادم ، الى هنا
لتتم ما لم تنه من سطور .

- ٣ -

للاطفال ، في كل شيء ، نظرة خاصة ،
الاطفال ـ اناس مدهشون .
صغيرتنا « بايتمان » قالت لي :
« هل ستوقظ جدي ! »
وتشبثت باكمامي ، وهي تشير الى قبره .
لو انني استطعت ، ياعزيزي ، ان اوقظك ، في اي وقت كان
لنا ابتعدت ، ثق للحظة واحدة ولحرست
عملك وحفظت
حياتك وتيقظت .
لا اريد اوسمة غيرها
لا اريد اكثر في الدنيا ...

كنا معا نقف انا وبايتمان ...
الناس ـ اطفال مدهشون .

- ٤ -

اراك مـن بعيـد .
نظـرة طيبـة ويـد رقيقـة .
اراك ، تجلس في الصباح الباكـر فـوق السقيفة
تضمنـي اليـك
وتحت ردائـك المصنوع مـن جلـد الخراف
اتـدفـا
وكأنني قـرب النـار .
اراك عابسـا في البيت
تتذكر ، ثانيـة ، الحادثـة ايـاهـا
حينما اهـان في قريتنـا
ذلـك الجبلي الذي لا نعرف ، زوجته بفظاظة .

اراك ، اسمر البشرة اشيب
محدودبـا قليـلا
ومازلت وسيما بعـد ،
تتمازح والشباب واضعا يديك على خصرك .
أراك في خريف العمـر
ومـع الفتيـان أراك
تتعقب اثـر الشمس بنظـرة حـادة
وهي تغيب وراء الجبـال .
أراك مغمومـا ، متكـدرا
سعيـدا وشغوفـا .
اراك على شواطىء الكاريبي ،

وفي جبالنـا الحبيبه ، هناك ، حيث الافـق الضبابي .
اراك في كل مكان
اراك باستمرار ...
اما أن تكون في القبـر ، متوقف الانفاس
فهذا مالا طاقـة لـي بـه .

– ٥ –

لم اكتب شيئا عـن موتـك .
وكطفـل صغـير ،
الى النهـاية لم اثـق بفناك ولـم افهم
انني ، الآن ، اعيش على الارض دون ابـي .

مـن البيت حتـى البعيـد ،
في الضجيـج أو في الهـدوء ،
كـل شيء يلوح لـي بأنـك تنتظرني في البيت .
وبعـد ان اعود ، يخيل لي ، بأنك ذهبت الى مكان مـا
وبعـد حـين ستعـود .
يأخذنـي الصمت ،
وبوقـع خافت احاول الخـروج
لانـك ، يـا أبي ، دائما ، امامـي
وفي كـل الاوقـات تسمعنـي ،
وكأنك ، ثانية ، تتمتم بالقصائد ، وحيدا ، وراء الجدار .

سعـاة البريد ، كالمعتاد ، مازالون يطرقـون البـاب
والبرقيـات ، كالمعتـاد ، تأتـي مـع الفجـر

ولهـذا ياخذنـي الاستغراب ، الآن ، أيضا :
لمـاذا لا يحملون شيئـا لـك .
انـا لـم اكتب شيئـا عـن موتـك
وكطفـل صغـير
الى النهاية لـم آتـق بذاك ولـم افهم
انني ، الآن ، اعيش على الارض دون ابـي .

- ٦ -

في كـل مـا يحدث معـي .
وفي كـل مـرة ،
وكمـا في السابـق ، ادخـل طالبـا النصيحة ،
اليـك في ساعة الوحـدة ، ساعـة الوجوم
وابقـى معـك حتـى الفجـر .

لقـد مـر الربيع ، ومرثـان
وغزانـي الشيب
وصرت افكـر في كثـرة القضايـا الملحـة
وكيف كنت ، أنت ، تسنـد الخـد باليدين .

الازهرار للزهـور حولـي
والغنـاء للعصـافير
والرعود تغسـل احجـار قبـرك ،
انـا ، هنـا ، يـا ابـي !
اتعلـم النظـر الى الحيـاة بعينيك الواضحتين .
اقسـم :
سأكـون شريفـا وبسيطـا

في أي مكان اكون ، والى الابد .
اقسم ، يا ابي ، ان اكون ابنك
وهذا يعني ـ ان اكون انسانا جيدا !
اقسم ان اكون مع الشعب في أي ساعة ،
من أجل ان يوحدنا مصير واحد ...
ولن يجف ، يا ابي ، الحبر
في الدواة التي ملأتها انت .

- ٧ -

هل استطيع ، يوما ما ، ان اتعلم
حب الغيوم ، والورود ، والربيع مثلما احببت
وان افهم ، مثلما كنت ، اغاني الطيور الحميمة ،
وهدوء عواء الريح والجبال !
وهل استطيع ، مثلك ، محبة جدول الثلج الفضي الصداح

الهارب الينا من الاعالي ؟
هل استطيع تمسيد صوف الحمل الدافيء
بمحبة مثلما كنت تفعل ؟
هل استطيع ، في وقت ما ، تعلم الحزن
الذي كنت تودع به ، كل مرة ، يا عزيزي
السنونو واللقالق ،
وهي تطير الى الجنوب ،
تغادرنا حتى الصيف ؟
هل استطيع لقاء الشمس التي تسطع على نافذة الجارة ،

بضحكة مثل ضحك الأطفال ؟
هل استطيع ان اكون اكثر اهل « الآول »(*) مرحاً
متناسياً ، إنني منذ زمن صرت اشيب
ولست ذلك الفتى ؟

هل استطيع ان احتفظ بقلبي شاباً
وهل استطيع ان اظل صبياً وانا في الشيخوخة ؟
انت الذي لم يستطع الشيب ان يقودك الى الشيخوخة
ولم تستطع الأعوام تعكير نظرك فترى كل شيء
لــذا
لابد ان ينهض في مدينة الجبال تمثالك في « بوليفار الكمسمول »(**) .

– ٨ –

تفوه ابي متنهداً
قبل ان ينطفىء الى الأبـد :
« انا اعـرف
إن ما يشفيني ، الآن ، هو الماء الزلال
وإن المياه الجبلية هي التي تعينني :
إذا شربتها لن اموت ! »
وفي الصباح الباكر ، اعطوه ماء في وعاء من جليد .
ونهض العجوز ابي

(*) القرية الداغستانية ، وهي عبارة عن بيوتات قليلة تتباعد وتتقارب القدر الذي تسمح به جغرافية الجبال .

(**) شارع رئيسي وبوليفار في عاصمة داغستان « ماخاتشكالا » يرى من عليه معالم المنطقة.

اخذ جرعة من هذا الماء البارد
وتذكر طفولته البعيدة ،
الحائمة فوق وهاد القرية .
وتوردت وجنتـاه
وصار يتنفس بانتظام
وتحسن ابي اسبوعاً
لكن الوهن عاوده ثانية .

تفوه ابي متنهـداً
قبل ان ينطفىء الى الأبد :
« اعـرف ،
ان ورد البراري هو الذي يشفيني ، الآن »
وعندمـا سمع الأطفال ذلك
جاؤوا ، عند الصباح ، بعشرات الباقات القرمزية
من نجاد ارضنا الحبيبة .
استنشق عبـق المروج البعيدة
الأليف لديـه
وتذكر انه كان يسترق النظر اليها
قبل نصف قـرن
فتوردت وجنتـاه
واصبح يتنفس بانتظام .
وتحسن ابي اسبوعاً
بيد ان الوهن عاوده ثانية .

قال ابي وهـو يحتضر
قبل ان ينطفىء الى الأبد :

إن في اغاني مشارفنا الحبيبة
ما قد يخفف ، الآن ، عني قليلا
وعندما سمعت الجبليات ذلك
جنّ عبـر المرتفعات والغابات
ودخلن المدينة باكراً
لتصدح الأغاني الى السماء .
وتذكـر العجـوز الأشيب
ما تنفس بـه وعاش لـه
الأغاني التي غنـى
والأغاني التي نظـم .
أسير في المشارف التي عاش بها ابي
فلا ارى نهاية للطـرق ،
يتساقط الماء الزلال ليس إلا
وليس إلا الورود ، محيية ، تحني رؤوسها
وليس الذي يترامى إلا المغني
ابي ينهض حيـاً
وبهـدوء أسمع الكلمات ـ
إنها آخر نصائح ابي .

– ٩ –

ينهض أبي مـع خيوط الفجر .
بل مـع الضباب المبكـر ،
لينطلق الى قمم الجبال البعيدة ،
عبر دروب لا يعرفها سواه .
في المنحدرات الشديدة والمفاجئة

يمشي أبي الى حيث يشاء
متجنباً الطـرق السالكة ،
لا يعبأ بالسبل السهلة .
آلمت ، ذات مرة ، عندما التقيته بكلمة فارغة
وابتسامة بليـدة :
« اليس أسهل بكثير يا ابي
ان نسير في الدروب السالكة ؟ »
اجابني أبي :
« طريقي معروف
ولا ضير ان كان صعباً ووعراً
فهناك ، آثار قصائدي واغنياتي
وهـذا يسهل عليّ
لأنها هي التي تدلني » .
وانقضى الكثير في الحيـاة
ومنذ ذلك الوقت مرت ايام كثيرة .

غـاب أبي ، وبقيت دروبه
التي حاولت ان اسير عليها .
أيتها الدرب الجبلية
اين اختفت القوة التي الهمت ابي ؟

سرت في الدرب التي خيل لي انها بلا نهاية
والصـوت لم يسعفني
لكنني ، احمد الله ، سمعت صوتاً اعرفه

امامـي :
« ابحث ، يا بني ، عن طريقك
ولا تسر في الدروب السالكة ! »

- ١٠ -

لا ، لأنك لا تسمعها
فانا لا اقرأ لك قصائدي الجديدة ،
بل لأنني اعتبرها مقدسة
تلك العادة(*) التي ظلت راسخة عندنا
عـادة الا نقرأ قصائدنا سـوية
ففي كل مـرة يا ابي
نفضل ان نسمعها من الآخرين في القرية .

(*) وردت في النص ، هكذا ، بالعربية .

قصة العدد :

النسخ

خيري الذهبي

النهاية ؟ اتراها تكون النهاية فعلا ؟ ولكن . لا . لقد قررنا ولا خيار . فكل خيار آخر يعني الفناء ، او العبودية الابدية للجنس البشري .

ولكن . لماذا اتعجل الاحداث ؟ ساحكي الحكاية كلها مبتدئا من النقطة الاولى ، من الرسالة التي وصلتني من صديقي كارلسون .

كارلسون لا تعرفونه بالطبع ، وان كان الاسم سيوحي للمتعلمين باسم سويدي ، ومن عرف ، فهو على حق ، فالاسم سويدي .

كارلسون اقولها الآن ، وانا اتذكره هناك ، هناك في تلال الجولان حين كنا معا ضابطين للامم المتحدة .

كارلسون . لست ادري كيف تتقافز صورته امامي الان . اذكره منحنيا فوق فراشة قز كبيرة يراقب العينين الزائفتين على جناحيها .

كارلسون مع كاميرته المصوبة الى زهرة عقو بالجبل يصور تفتحها. ما ابدع تفتح البكر . قال .

كارلسون وعلبة بيرة يلعق قطرة على فتحتها ، ويتأمل من السهب البعيد وقد انتشرت فيه وحوش ميكانيكية ذات اذرع طويلة مهددة ومن ورائه جبل الشيخ الهادىء يراقب تبدلات الانسان في جمود .

قال لي كارلسون : سأعرفك اليه يوما ما .

وعرفت المشار اليه ، فقد حدثني عنه طويلا .

ـ انتظر منه رسالة غدا .

ـ كأنك تعرف بوصولها .

ـ انه لا يخلف مواعيده ابدا

ـ أتعتقد انه وصل الى نتيجة ما في ابحاثه ؟

ـ اعتقد ، فمقدماته النظرية مقنعة .

كان يحدثني عن كرونبرغ ـ وهو صديق له عالم يهتم بجراحة لدماغ ـ وكان قد وصل الى نتيجة عجيبة اقنعت كارلسون ، ثم اقنعتني فيما بعد .

توصل كرونبرغ الى ان الدماغ البشري مؤلف من قسمين اساسيين، قسمين عدوين لو شئنا الحق ، الكتلة الصماء المعتمة ، والقشرة الرقيقة ذات التجاعيد المحيطة بـه .

ـ ولكن هذا معروف لكل التلاميذ .

ـ لا . ليس تشريحياً ، بل وظيفياً يا عزيزي ، وظيفياً ، يقول كرونبرغ : ان الاصل في الدماغ هو الكتلة المعتمة الصماء ، تلك التي ورثها الانسان عن جده الوحش ، تلك الكتلة التي كانت تستجيب لنزوات ابن الغابة ذاك ، قتلا ، ونهشا ، ومساندة ، ولكنه منذ ان وقف على قائمتيه الخلفيتين نشأت لديه قشرة رقيقة احاطت بالدماغ لتدعم التطور الوظيفي فيه . هذه القشرة هي الانسان ، هي الحضارة .

ـ عظيم . اكتشاف جميل

ـ ولكن كرونبرغ يائس يا عزيزي ، يائس .

ـ لماذا ؟

ـ لان كرونبرغ يعتقد ان التاريخ البشري كله هو تاريخ الصراع بين تلك الكتلة الاصلية الصماء ، وبين هذا الجسم الدخيل ـ القشرة .

ـ ولكن القشرة ليست دخيلة . لقد انماها الجسم .

ـ لم ينمها الجسم ، بل نمت استجابة لتطورات خارجية يا عزيزي ، ولهذا فالجسم الاصيل المعتم مصمم على الغائها .

ـ لم اعد افهم

سأفهمك . راجع تاريخ البشرية كله تجد انك تستطيع تلخيصه في ان الكتلة المظلمة مصممة على تحطيم القشرة المحيطة .

ـ لا زلت لا افهم .

ـ فكيف لك ان تفسر ظهور امثال الاسكندر ونيرون ، اتيلا وجنكيز ، تيمور وسليم خان ، كورتيز وهتلر .

ـ تعني هؤلاء القادة العسكريين ؟

ـ بل اعني انتصار الكتلة المعتمة على القشرة الانسانية

ـ ولكن هذا تفسير خاص .

ـ لا ، بل هو استقراء لمسيرة الحضارة ، وعلى اية حال ، فهذا هو تفسير كرونبرغ . اتذكر رسالته الاخيرة ؟ .

وتذكرتها فعلا ، فقد قراها علي كارلسون . كانت الرسالة صفحة سوداء حزينة يرثي فيها كرونتبرغ مصير البشرية ، انه يرى الكتلة المعتمة حسب تسميته ، وقد سيطرت على الكون بحيث لم يبق للاخرين للعاديين حتى فرصة البقاء ـ قال : اصبح الانسان لاول مرة في حياته دينوصورا ، دينوصورا جديدا ، ذا اذرع خيالية الطول والقوة ، وانياب شديدة المضاء والسمية ، وعضلات مذهلة القدرة على الاعتصار حتى الموت . وها هو يعبث مداعبا كرتنا المسكينة باذرعه الدينوصوريةوانيابه المخيفة ، ها هي الكتلة الصماء ، كتلة الاجداد تسيطر ، فكيف لك ان تامل في غد ابيض للبشرية .

كانت الرسالة مخيفة ، ولكني سمعتها على انها من الادب الاسود المتشائم لولا ان كارلسون فسرها مستندا الى نظرية كرونتبرغ عن المخ البشري فيما بعد .

كانت هذه هي بدايات علاقتي مع كارلسون ، وكنا نحتال احتيالا حتى نجعل خدمتنا مشتركة ، لانه لم يكن يانس للضباط الاخرين ،وكنت لا آنس لهم بالتالي حتى علمت في احد الايام انهم قرروا ترحيله الى السويد : فلقد اصبح غير مرغوب فيه ، فهو يفكر اكثر مما يجب .

وتتالت رسائله فيما بعد يحدثني عن حياته الجديدة ، عن اعتزاله الخدمة ، عن عمله مع كرونتبرغ ، عن سعادته في عمله الجديد ، وكان يدعوني لزيارته هناك كثيرا ، ولكني كنت اكسل من ان اقوم بمثل هذه الرحلة المغامرة . كان يلح ، وكنت اتذكر مشاق الحصول على جواز سفر ، تاشيرة خروج ، تاشيرة دخول ، حجز تذكرة ، ركوب الطائرة ، وكنت ابالغ في تفاصيل المشاق حتى اسام ، ولا يسام ، فيرسل الي ثانية رسالة اخرى تهنئني براس السنة ، وتدعوني لقضاء بعض الوقت هناك ، فكنت اشكر واعتذر .

ولكن رسالته الاخيرة كانت ذات طابع خاص ، قال :

انا بحاجة اليك . هناك امر مهم جدا يجري الان . يجب ان تشارك في شهوده . فرصة العمر . تعال ، ولن تندم .

فسافرت ، وكيف كان لي ان اعرف اني سأندم ، ولكن ، بعد فوات الاوان .

بعد شرب علبة البيرة الخامسة ، قال كارلسون وهو يداعب لحيته الصهباء .

ـ سنسافر غدا .

ـ الى اين ؟

ـ دع الامر لي .

ـ اسمع . انا مشتاق الى الغابات والثلوج .

ـ لا ، لن تكون رحلة ترفيه !

ـ فما هي إذن ؟

ـ ستعرف في حينها ، حقائبك جاهزة ، أليس كذلك ؟

ـ وهل تركتني استخرجها حتى اجمعها !

وضحك ، ولاول مرة ارى مرحا خاصا في ضحكته المتحفظة .

ـ سأعرفك على كرونبرغ ايضا .

ـ أهو هنا في ستوكهولم ؟

ـ لا .

قالها باختصار ، واحسست ان هناك اشياء لا يجب الخوض فيها الآن ؛ فصمتت استمتع بالطبيعة السويدية .

لن احدثكم عن الرحلة العجيبة التي اوصلتني الى هذه الجزيرة ، فالحديث طويل ، ولكني الآن وانا اتأمل المحيط المتماوج امامي . اتساءل: من سيقرأ هذه الرسالة ؟ طفلاً سيكون أم كهلاً ؟ رجلاً أم امرأة ؟ اتراه يستطيع تخيل جلستي الآن وانا اكتب رسالتي الاخيرة .

اسمع قرقعة وضجيج حركة . لا بد انهم ينهون استعداداتهم . يجب ان اسرع واقول كل ما لدي بسرعة إذن .

انطلقنا من ستوكهولم ، وحططنا في صقلية ، ومن صقلية انطلقت بنا طائرة خاصة الى هذه الجزيرة التي لا اعرف اسمها ، ولكني استطيع تخيل موقعها . إنها واحـدة من الجزر الصغيرة المنتشـرة في المحيط الاطلسي .

قال لي كرونتبرغ ، نسيت أن احدثكم عنه ، رجل صوفي ، متصوف محبوبه العلم والانسان ، نحيل ذو شعر رمادي فيه وسامة هادئة لولا بعض الضخامة في انفه ، لا يستخدم النظارات الطبية رغم اني تخيلته يستعملها ، فهذا احد شروط العلماء ، يحب من رياضة الصباح المشي .

قال لي ، ونحن نمشي الى جانب الشاطىء الرملي :

ــ هذا الشاطىء لا زال كما كان قبل الانسان ، وسيبقى بعـد الانســان .

ــبعد الانســان ؟ أمن الضروري أن يختفي الانسان ؟

ــ اعتقد ــ قال في تحفظ .

ــ وماذا عن التجارب الجديدة التي دعاني كارلسون لاشهدها .

ــ كارلسون ما كان يجب أن يدعوك ، ولكنه صديق عزيز وشريك مخلص يحق له أن يتصرف .

احسست بوخزة حرج ، ولكني ابتلعتها .

ــ اليوم مساء ــ سترى معجزة مضى على تكتمي عليها سنوات .

ــ ايـة معجـزة ؟

ــ دع التفسير حتى ترى بنفسك !

كان التوتر على وجه كارلسون حاداً وهو يرقبني ، ولم أفهم . كل ما في الامر أني اختبأت وراء دخان غليوني اتفحص الحاضرين . كان الى

جانب كارلسون شابان آخران قدمهما إلي على انهما من الهيئة العلمية ، ولكني كنت اعرف ان هناك آخرين يعملون في المنشأة ، ولم يكن من الضروري أن اعرفهم .

فتح الباب ودخل كرونبرغ والى جانبه طفل في السادسة . كان الطفل أشقر وسيماً ، ولكن كان في انفه بعض ضخامة جعلته يشبه كرونبرغ . لم يكن في الجزيرة نساء ، ولم يكن فيها بالتالي اطفال ، فما سبب وجود الطفل ؟

لم ار الدهشة على وجوههم ، ولكني رايت التوتر .

ــ تفضل يا سيد كرونبرغ ــ قال كارلسون ولم تكن نظرته متجهة الى كرونبرغ ، بل كان ينظر الى الطفل ، وظننت أني فهمت ، فهذا ابن كرونبرغ إذن ، وادركت سبب الشبه بينهما .

تقدم الطفل في وقار حتى احتل مقعداً الى جواري .

ــ ما أخبار المستر ميرون ؟

قال الطفل موجهاً كلامه الى كرونبرغ .

ــ ابرق انه سيزور الجزيرة قريباً ــ قال كرونبرغ :

كان صوته طفلياً عادياً ، ولكن وقاراً عجيباً كان يوشح كلامه .

ــ لم اتعرف الى السيد .

قال موجهاً كلامه إلي ، واسرع كارلسون يقدمني إليه في احترام . كان في الامر شيء مريب . لم يكن الامر طبيعياً ابداً . أنا اعرف احترام الاوروبيين لأطفالهم ، ولكن الامر لم يكن امر احترام ، ان فيه توقيراً ، تقديراً ، معاملة الند للند ، إن لم يكن المرؤوس للرئيس !

ــ سعيد بلقياك على هذه الجزيرة يا سيدي .

دلى رجليه عن المقعد ، ثم قفز .

ـ ولكني مضطر للنوم باكراً ، فلدي اعمال مهمة صباحاً ، ليلتكم سعيدة .

مضى ، ومضى كرونتبرغ الاب وراءه ، ورايت الجميع يلتفتون إلي ينتظرون مني تعليقاً ، فالتفتت الى كارلسون .

ـ لا افهم شيئاً ابداً . ما الامر ؟

ـ مارايك في جولة على الشاطىء افهمك فيها كل شيء .

كان المحيط ساكناً فكان قوة امسكته عن الموج ، قال كارلسون :

هذه هي التجربة . هذه هي فرصة العمر ، بل هي فرصة الإنسانية للنجاة من مأزقها الحالي .

ـ لازلت لا افهم .

كررت وانا اهز راسي كطفل عجوز يحاول فهم اشياء اكبر من قدراته العقلية .

ـ ساعود معك الى البدايات . اتذكر احاديثنا الطويلة عن كرونتبرغ؟

ـ طبعاً .

ـ اتذكر قلقة الدائم على مصير الدينوصورات التي تسير إليه البشرية على عجل ؟

ـ آه بالطبع اذكر .

ـ كان كرونتبرغ حريصاً حتى الموت على إيجاد حل ما للمازق البشري ، ولقد استطاع ان ينقل إلي قلقه فعلاً .

ـ كان لديك شيء من هذا القلق اثناء عملنا في الجولان .

ـ كنت هاوياً في ذلك الحين ، ولم اكن ادرك مبلغ المأزق تماماً حتى عملت مع كرونتبرغ .

ـ ولكنك كنت تناقش الامر بجدية .

ـ كان هذا يبدو لك لأنك كنت بعيداً عن الصورة ، اما الآن وبعد الدراسات المكثفة للقوة المدمرة التي ملكها الانسان لا يمكنك إلا أن تشعر بالرعب ، فما هو ضمان الإنسانية للبقاء عقداً آخر ، سنة ، شهراً ، بل ثانيـة .

ـ اعترف ان الامر خطير .

ـ بل هو اكثر من خطير ، حينما تعلم ان هناك شخصاً او اثنين في هذا العالم كله يستطيعون في إرادة واحدة ، في رغبة واحدة ، في ثانيـة واحدة أن يلغوا هذه البشرية كلها لا ، ليس البشرية فحسب ، بل ربما الحياة بكافة صورهـا .

ـ ولكن هناك بعض الضمانات على ما اعتقد .

ـ للأسف يا عزيزي ، فكل الضمانات ليست إلا خدعاً . الانسـان يا عزيزي هذا الديناصور الضخم اصبحت قدراته القتلية اكبر مـن قدراته العقلية والحضارية بعشرات المرات .

ـ في هذا انت على بعض الحق .

ـ ليس بعض الحق ، ولكنك لو دخلت في عمق الامر لاكتشفت أن كل حي على هذه الارض إنما هو وهم في انتظار كشف الغشاوة ، قتيل في انتظار المدمر الاعظـم .

ـ اخاف انك ستبتعد عن لب الموضوع ، لـم لا تحدثني عن الحل الذي توصل إليه كرونتبرغ .

تنهد كارلسون طويلاً .

ـ آخر الثورات الاجتماعية التي حاولت القفز بالانسان اجتماعياً الى الامام مضى عليها اكثر من مئة عام .

ـ هذا صحيح .

ـ ولكن الثورات التقنية ، الميكانيكية ، التدميرية ، قفزت خلال هذا القرن أضعاف اضعاف ما قفزه الانسـان خلال تاريخه كله .

ـ وهذا صحيح أيضـاً .

صمت كارلسون يتأمل المحيط الهادىء قليلاً ، ثم تابع :

ـ وفكر كرونتبرغ : لقد مر في تاريخ البشرية عدد لا بأس به من المصلحين الاجتماعيين ، من الفلاسفة ، من المفكرين ، ممن سـاعدتهم الطبيعة والحظ في تكثيف الحس الحضاري لديهم .

همهمت موافقاً أستحثه على المتابعة .

ـ ولكن وكما نعلم جميعاً ، فان عمر الانسان محدود ، خمسـون ، ستون ، سبعون سنة ، ثم تموت العضوية فيه .

ـ صحيح للأسف .

ـ وعلى البشرية ان تنتظر ربما طويلاً ظهور إنسان حقيقي ثان .

هززت براسي موافقاً .

ـ وكان هذا ممكنا حينما كان الصراع بين الكتلة الصماء المعتمة ، وبين قشرة الحضارة متكافئاً . اما الآن ، فقد خرجت الكتلة الصماء من إسارها لتصبح شيئاً اكبر من كل القوى .

صمت قليلاً كأن الفكرة اثقلته ، او كانه يصارع شيئاً يمنعه مـن قول ما يريـد .

ـ وطرح كرونتبرغ افتراضاً : لم لا نستطيع الاحتفاظ بالانـسـان المصلح ، الانسان الحقيقي ، الانسان الحضاري بكـل مخزونه الفكري والحضاري والأخلاقي والإصلاحي ليقوم بواجبه كاملاً تجاه الإنسانية قبل ان تتلف العضوية فيه .

ـ افتراض خطير . كيف ؟

ـ كان مفتاح الحل عنده حين دعي الى مؤتمر في الولايات المتحدة .

ـ هـه .

ـ فقاده احد العلماء الى مختبره ، واراه بشكل سري إحدى تجاربه الخيالية الخطيرة .

ـ هـه .

ـ كان ذلك العالم قد انتزع خلية من مومياء فرعونية ، ثم وضعها في محلول مغذ منعش مناسب .

هتف في فزع .

ـ هـه ! .

ـ وإذا بالخلية تبعث الى الحياة ثانية .

ـ غير معقـول .

ـ هذا ما جرى . كانت التجربة مذهلة . الخلية تبعث . ليس تبعث فحسب ، بل اخذت بالتكاثر .

ـ لا . هذه احلام .

ـ كان هذا ما صرح به كرونتبرغ حين راى التجربة اول مرة ، ولكن الخلية لم تلبث ان ماتت ، اما الفكرة التي بعثتها ، والتي انتشت في مخيلة كرونتبرغ فكانت كبيرة .

ـ امر مخيف .

ـ ففكر كرونتبرغ : الخلية البشرية إذن هي ملخص العضوية فيه ، ولم لا . الا تبدا الحياة بخلية مذكرة وخلية مؤنثة .

ـ الى حد مـا .

ـ حسن ، فالخلية إذن هي مصغر ـ ترانزيستور ـ للكائن الذي اخذت منه . سمع كرونتبرغ عن تجارب اخرى راى فيها ضفدعاً ينسخ من خلية ضفدع ، فاذا بالضفدع الجديد ليس ابن السابق ، بل هـو مكرره ، منسوخه .

ـ اراك بدأت تميل الى التخريف .

ـ ارجو ان تنصت دون مقاطعة .

ـ حسن .

ـ درس كرونتبرغ الفكرة جيداً ، لاحقها ، راسل الباحثين فيها ، واخيراً قرر العمل .

ـ لا .

ـ وعن طريق بعض الاصدقاء استطاع ان يعثر على هذا الممول الذي وهبنا الجزيرة والمعمل والتغطية المالية .

ـ هـه .

ـ همست في رعب ، فلقد انتفضت بعض الشكوك تتسرب الى نفسي .

ـ وقرر ان يعمل على نفسه اولاً .

ـ لا .

صحت هذه المرة خائفا فلقد فهمت .

ـ بل تماماً .

ـ هل تعني أن كرونتبرغ الصغير ؟ .

ـ بالضبط إنه النسخة الثانية من كرونتبرغ الكبير .

ـ ولكن لماذا ؟ أليس له ابناء ؟ .

ـ اخاف انك اضعت الخيط ، الابناء مخلوقات جديدة ، بقدرات جديدة ، وإمكانات وذوات جديدة .

ـ وكرونتبرغ الصغير ؟

ـ إنه كرونتبرغ الكبير وقد نسخ في عضوية جديدة ، وحياة جديدة مع انتقال كل ملكاته وقدراته ، ومواهبه القديمة إليها .

ـ لا . هذا شيء عجيب ، مخيف ، كيف اسميه ؟ .

ـ لا تسمه ، بل قل : إنه الامــل للانســانية .

ـ اريد ان اراه ثانية !

ـ مــن ؟ .

ـ الطفل ، النسخة الثانية ، كرونتبرغ الصغير .

ـ إنه يقوم ببعض الدراسات ، ولكني سأحاول ان احصل لك على موعد قريب معه .

حين عدنا كان الصمت قد غلف طريق عودتنا ، فلم يبق هناك بالنسبة إليه ما يقال ، أما انا فقد كانت الفكرة اكبر من ان اهضمها بسهولة ، ولذا فقد اخذت الوكها ذهنياً حتى استطيع الاقتناع بها .

لم يكن في اللقاء شيء جديد سوى اقتناعي الكامل بصحـة نظريـة كرونتبرغ ، وها هو البرهان المتمثل الحي املاً لإنقاذ جديد للإنسانية .

قال لي كارلسون : لو استطعنا الوصول الى بعض خلايـا عظمـاء الإنسانية الذين اندثرت عضويتهم ، فلربما حاولنا إعادة الحياة إليها ، ولربما كان هذا اكبر فتح في تاريخ البشرية .

كان الاستعداد واضحا على الجزيرة كلها ، فالمليونير الكريـم ممول المشروع سيقوم بزيارة المشروع لمتابعة الاكتشاف العظيم .

امسية مخيفة كانت حين دخل كرونتبرغ كسير الخاطر الى قاعـة الجلوس في الجزيرة حيث كنت ادخن مع كارلسون . قال :

ـ خديعة كبيرة كنا ضحيتها .

ـ لا افهم ـ قال كارلسون .

ـ لم يكن الامر بريئاً بالنسبة للسيد نيرون .

ـ كيف ؟

ـ إنه يريد ان نجري التجربة عليه .

ـ ما معنى هـذا ؟

صاح كارلسـون في فزع .

ـ إنه يريد ان ينسخ في عضوية جديدة .

ـ لا .

هتفت خائفـا .

ـ قال إنه يستحق مثل هذه المكافاة ، فلقد انفق عليها الكثير .

ـ مستحيل ـ صرخ كارلسون .

ـ يجب ان نبحث عن حل .

ـ هناك سلطات وقوانين وحكومات لحمايتنا .

قلت محتجا ، ولكن كرونتبرغ نظر إلي في عطف ، فادركت غبـاء ملاحظتـي .

ـ المفاجاة المخيفة المذهلة انا عرفنا بعـد فوات الأوان ان السـيد نيرون لم يكن مجرد مليونير محب للخير ، او هاد للخلود ، بل كان احد اشرس الديكتاتوريين في العالم ، كان حاكم البر الغربي وارخبيل الجزر كلها ، تلك الجزر التي تنتمي اليها جزيرتنا الصغيرة .

ـ ماذا يريـد ؟

ـ يريد أن يخلد ، ان يستمر . مملكته بهيجة بالنسـبة إليه ، وها قد مضى عليه في حكمها اربعون عاما ، وهو يشتهي ان يستمر في حكمها منسوخا ، فمكررا ، فمنسوخا ، وربما الى الأبد .

ـ ولكن . ليس هذا هو الحلم .

ـ وهل كان السيد نوبل يعتقد انه سيهب للوحش في الإنسـان اكبر قوة تدميرية في تاريخه حين اخترع الديناميت .

ــ والعمل ؟

ــ انقطعت الاتصالات بين الجزيــرة والعالم الخارجي . ودوريات الحراسة تحوم من حول الجزيرة لمنع اي اتصال بنـا .

ــ يجب صنع شيء . يجب .

صرخ كرونتبرغ في لوعـة .

ــ لا يمكن ان اسلم ثمرة ابحاثي واملي في إنسان اعظم ينقذ البشرية الى مثل هذا الوحش .

ــ والعمـل ؟

قال كارلسون كسير الخاطر .

ــ سأدمر كل شيء .

ــ سيأخذوننا بالقوة الى معاملهم ، وسيجبروننا على إعادة التجربة.

ــ لا .

صرخ في كراهية .

ــ لا .

وانسحب راكضاً الى مخبره .

قضي الامر ووافق الجميع دون استثناء ، لا امل ، لا حل .

ــ سندمر الجزيرة بما عليها ، وسيختفي هذا الأمل الذي انبثق اللحظة من أفق الإنسـانية .

قال كارلسـون يائساً .

ــ لن نمكن الوحش من الخلود .

قال كرونتبرغ بهدوء .

ـ كنا نحلم باختصار تاريخ الصراع لصالح الإنســـان ، فأراد أن يختصره لصالح الوحش .

قال كرونتبرغ الصغير .

الاستعدادات على قدم وساق . أراهم ، أسمعهم ، أرى العلم الأسود يرتفع . سأختتم الرسالة بسرعة ، وسأضعها في زجاجة .

إليك أنت يا ابن الانسان ، يا ابن الصراع ، يا من ستقع هذه الرسالة بين يديه . اقرأ وافهم ، وحاول أن تجد حلاً خيراً من الحل الذي وصلنا إليه لخلاص الإنســـان .

مناقشات :

حول (نظرة في ثورة الزنج)

نقد وتعليق

محمد حيّان السمّان

كتب الاستاذ الشاعر ـ عبد الكريم الناعم ـ مقالا مطولا بعنوان (نظرة في ثورة الزنج)(١) بدا من خلالها بجلاء ووضوح وقوف الاستاذ الفاضل من هذه الثورة موقف المؤيد والنصير . وبدا ايضا حماسه العظيم لصاحب الزنج المدعو (علي بن محمد) واعجابه البالغ به . حيث استهلك الحديث عنه نصف المقال تقريبا ، اذا ما اخذنا بعين الاعتبار شذرات الكلام عليه في سياق الحديث الذي اورده الكاتب حول عروبة ثورة الزنج ، والحس الطبقي الانساني في تلك الثورة .

ومما يجدر ذكره ان الاستاذ ـ عبد الكريم الناعم ـ لم يكن سباقا الى اتخاذ هـذا الموقف وما كان بصاحب راي جديـد في ثورة الزنـج وصاحبها . والحق انه قد اشار بنفسه الى ذلك حيث قال : « لست ازعم انني ساقدم ما لم يعرف عن ثورة الزنج » ولكنه ترك مجال الاجتهاد مفتوحا امامه فقال : « لن اقدم جديدا في الحادثة التاريخية ولكنني احاول ان اقرا ما بين السطور وان استنتج من الروايات ، حتى ما بدا منها انه موجه ضد الزنج ، استنتج ما يمكن ان يشكل بقعة ضوء تجلو بعض ما الصق بهذه الثورة من تشنيع وتجديف واحقاد »(٢) .

انا اعلم تماما ان الاستاذ ـ عبد الكريم الناعم ـ قـد عرف رأي (نولدكه) وسواه من المستشرقين في هذا الموضوع ، وقرا مقارنة الدكتور (طه حسين) بين ثورة الزنج وبين ثورة العبيد في روما بقيادة (سبارتاكوس) التراقي . وانه قرا معظم ما كتبه المؤرخون المعاصرون ونقلوه عن الزنج وصاحبهم هذا ، امثال (الطبري ـ و ـ المسعودي ـ و ـ الصفدي ـ و ـ ابن ابي الحديد ـ و ـ ابن الجوزي ـ و ـ ابن الاثير ـ وسواهم من المؤرخين المسلمين) كذلك ما كتبه باحثون محدثون امثال الدكتور ـ فاروق عمر ـ و ـ الدكتور فيصل السامر ـ و ـ نوري القيسي ـ و ـ الدكتور عبد الجبار ناجي ـ و ـ هادي العلوي ـ وغير هؤلاء كثير .

وكان هذان الاخيران . . (ناجي والعلوي) قد كتبا عدة مقالات حول (ثورة الزنج)(٣) ذهبا فيها الى ما ذهب اليه الاستاذ ـ عبد الكريم الناعم ـ تماما . ولا يسعني الجزم بأن الاستاذ قد اطلع على هذه المقالات التي أشرت اليها آنفا والردود عليها ، والتي بحق من امتع الدراسات التي كتبت في هذا الموضوع الذي ما زال مستعصيا على الكشف العلمي الدقيق . نافرا من الاحاطة الموضوعية التي تأتي بيقين لا يطاله الشك .

اريد ان اناقش الكاتب حول مقالته التي نشرت في مجلة المعرفة مؤخرا ، بغض النظر عن مسالة تأثره بطروحات ـ عبد الجبار ناجي ـ

و ـ هادي العلوي ـ او عدم تأثره . بيد انني اود الاشارة الى ان مقالة الاستاذ (الناعم) تنطابق تماما وتتفق من حيث خطوات البحث والافكار المطروحة ؛ مع ما ذهب اليه هذان الباحثان .

فهم جميعا يؤكدون على ـ الحس الطبقي ـ في هذه الثورة،وانحيازها الى جانب الفقراء ويسهبون في كيل المديح والثناء على صاحب الزنج (علي بن محمد) واعتباره قائدا عسكريا بارزا ورجلا ثوريا من الطراز الاول . وحاول هؤلاء جميعا رد التهمة التي وجهها المؤرخون المعاصرون الى صاحب الزنج بأنه ـ فاسق ، خبيث ، لعين ، خائن ، الخ . . . وحاول ـ ناجي والعلوي ـ ثم ـ الناعم ـ اثبات عروبة ثورة الزنج ، فوقفوا عند هذه المسألة طويلا . وتلمسوها في مواضع واحدة ، ومن زوايا واحدة تقريبا ، وخرجوا بنتيجة واحدة هي ـ عروبة ثورة الزنج ـ مع تفاوت في المنهج والمعالجة . ووقف هؤلاء الباحثون ايضا عند المقدرة التي تمتع بها الزنج في التصدي للعباسيين ، واشاروا الى طول المدة الزمنية التي استطاع الزنج الصمود خلالها في وجه جيوش الخلافة . ولقد ذهب الدكتور ناجي الى ابعد مما ذهب اليه الاستاذ الناعم عندما زعم ان ثورة الزنج هددت الخلافة العباسية وزعزعت اركانها . بينما اكتفى الاستاذ الناعم بالاشارة الى بطولة الزنج الثائرين . . . وشجاعتهم التي تحلوا بها اثناء حصار عاصمتهم ـ المختارة ـ (٤) .

في البداية اود ان اشير الى ان خلافي مع الاستاذ الناعم لن يكون بحدة الخلاف الذي قام بين كل من ـ عبد الجبار ناجي ـ و ـهادي العلوي ـ من جهة و ـ فاروق عمر ـ و ـ نوري القيسي ـ من جهة اخرى ، وانا في الحقيقة ما زلت ارى ان كلا الطرفين متطرف في موقفه الى حد بعيد ، وما زلت ارى ايضا انه ما من شيء عاد بالضرر على التاريخ العربي مثل التطرف في الراي ، والتعصب له ، ونحن لو نظرنا الى قضية مثل ـ ثورة الزنج ـ من منطلق لا يهدف الى الادانة او الى التمجيد والاشادة ، بل الى الحقيقة، الى استكناه هذه الحادثة عبر السياق الحضاري والتاريخي

للأمة والظروف الموضوعية السائدة آنذاك ، متسلحين بأدوات تطبيقية نقدية علمية ليست وسيلة لغاية جاهزة سوى الحقيقة ، لو فعلنا هذا لخرجنا براي لا اشك في انه يقترب من الحقيقة بقدر ما يبتعد عنها اصحاب الموقفين هؤلاء .

فنحن مثلا لا يمكن بحال من الاحوال ان ننفي الحاجة الموضوعية لتغيير وضع الزنج ـ في سباخ العراق آنذاك بخاصة ، وفقراء الدولة بعامة .. ونحن لا يسعنا انكار الوضع السيء الذي كان يعاني منه الزنج ، هذا الوضع الذي يبرر خروجهم على الخلافة العباسية ومطالبتهم بالعدالة الاجتماعية ، والحقوق الانسانية .

ولكن ايضا لا يمكن اعتبار ـ علي بن محمد ـ بطلا ثوريا ، وقائدا فذا لثورة تقدمية ، بل لا يمكن اعتبار ما فعله الزنج في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ثورة بكل ما لهذه الكلمة من مضامين فكرية وسياسية وانسانية واجتماعية . فانا لا اشك ابدا في ان هذا الرجل لم يكن يختلف في شيء عن القواد الاتراك الذين طمعوا في سدة العرش وتتابعوا على السيطرة عليه بشكل او بآخر ، في هذه الفترة الحرجة من التاريخ العربي الأسلامي . ولا اشك في ان ما فعله هذا الرجل وانصاره انما عاد بكثير من النتائج السلبية والعوامل المضعفة بالنسبة للدولة العربية الاسلامية ، وكان واحدا من مكونات سبب بعيد لسقوط الخلافة بعد حين من الدهر .

كان الاستاذ الناعم قد اشار من قبل الى انه يجب إخضاع المصادر التاريخية (في حالة تفسير التاريخ واعادة كتابته الى التوجه العقائدي الذي نتوخاه ، فاذا لم نفعل ذلك لا نكون قد وافقنا على البواعث التي لا تنسجم مع تطلعاتنا الوحدوية والاشتراكية فقط ، بل ونكون قد قمنا بتكريسها بما يشبه الدعوة اليها وهو ما يجب ان نحذر منه حذرا بالغا)(٥) . ان التعامل مع اعادة كتابة التاريخ قائم هنا ـ كما هو واضح ـ

على ـ النظرة المسبقة ـ والغاية المحددة ـ والحق ان الكاتب كان وفيا لهذا جميعا في مقالته عن ـ ثورة الزنج ـ . فهو يبـدا الكلام بالقول : (ثورة الزنج واحدة من اعظم الثورات في تاريخنا نضالا وانحيازا للفقراء وبسالة في الدفاع والمصادمة) ان الكاتب هنا يصدر ومنذ البداية ، حكما قاطعا ، ينسف وبكل بساطة ، جميع ما احتوت عليه كتب التاريخ العربي الاسلامي عن الزنج وصاحبهم ونحن لو بحثنا في المقالة عن ـ المقدمات ـ التي وصل الكاتب من خلالها الى هذه النتيجة لما وجدنا من ذلك شيئا . لقد اعتبر الاستاذ الناعم هذا الحكم حقيقة لا يأتيها الباطل ، وبقي يتكلم في مقالته على هـذا الاساس ، ولكن لم نعرف نحن القراء كيف توصل الاستاذ الى هذه الحقيقة ... وعن اي طريق ... وعلى اية مصادر تاريخية اعتمد فيما ذهب اليه . ولست اظن ان الاستاذ الناعم يخالفني الراي في ان كتابة التاريخ كتابة منهجية علمية لا تكون كذلك مطلقا والا لكان من السهل جدا رفض كلامه على ثورة الزنج بالطريقة ذاتها التي رفض بها كل ما جاءت به المصادر التاريخية الموثقة والتي يجب على اقل تقدير اخضاعهـا للنقد العلمي المنهجي في محاولـة لاستكناه الحقيقـة واستقراء الذي حدث .

ان المقالة تقوم في معظمها على الانشاء الذي لا يستند في مدلولاته الى مصادر تثبته . وهذا لا يصح كما يبدو لي في كتابة التاريخ .

يقول مثلا :

(القصور ملأى بالعصاة الحريصين على ارتكاب الفواحش والظلم .. الخمور تشرب جهرا .. الترف والعصيان لا يقدمان غير ناتج واحد : الظلم والكفر بكل ما لهما من مداليل مادية وروحية . ما الذي يفعله الثائر في مثل هذه الحالة ؟.

خيار واحد لا غير ، ان تجول الخيول حول تلك العراص ، في عمـل كبير هو بحجم طموحات الامة وآمال الجماهير . من يحمل تلك النفس

الكبيرة ، وبفضل حمل السيف والقتال المتواصل عشرين سنة . واحدة بعد اخرى ، كل واحدة ربما كانت اقسى من سابقاتها ، من يحمل في دمه قدر الثوار ، ويرسم حدود انتمائه ، تصغر لديه قيمة حياته الخاصة كفرد ، ثمة ما هو اكبر ، ما هو اعمق واغلى ، حياة الشعب ، لذا لا عجب ان يرفض النجاة الفردية ، أن يرفض الثراء الخاص ، أن يرفض المسلومة)(٦) .

وامثال هذه المقاطع الانشائية تتكرر بوضوح في المقال (ص ١٣٧ — ص ١٤٢ — ص ١٤٥ — ص ١٥٠ ص ١٥٤ — ص ١٥٥ ... الخ ..) .

بيد ان الامر لم يقتصر على ذلك ، وانما تعداه الى امور اخطر بكثير ، تشير بوضوح الى ان الاستاذ — عبد الكريم — اراد الوصول الى حكم مسبق ، عن طريق لا تمت الى الكتابة التاريخية المنهجية بصلة ، حيث غاب — المستوى التطبيقي — في مقالته غيابا كاملا . ولم يتناول من قريب او بعيد — الحدث التاريخي — لثورة الزنج ، وروايات المؤرخين المعاصرين عنها . وفي امكنة اخرى تجاهل الكاتب تجاهلا واضحا كل ما من شأنه ان يتعارض مع غايته التي اخضع المصادر التاريخية من اجل الوصول اليها . ان الاخضاع لا يتم هنا من خلال النقد والتفنيد ولكن من خلال التجاهل والاعراض .

فهو عندما يتحدث عن انتساب — علي بن محمد — الى العلويين يقول: (ولقد اتهمه بعض المؤرخين بانه ادعى ذلك النسب ليجمع الناس من حوله) . ثم يقول (ونحن اذ نرجح نسبه فلأننا نرجح الشك بمعظم ما يتعلق بسلطة ذلك الزمن)(٧) .

والحق ان — علي بن محمد — هذا لم يكن علويا ابدا ، ولا يحق للأستاذ أن يلغي ذلك ويرجع نسبه الى الائمة العلويين دون ان يأتي بالدليل على ذلك — وخاصة ان المؤرخين المعاصرين ... والمصادر العربية قد اجمعت على ان هذا الرجل دعي وليس بعلوي .

يقول (ابن الأثير) في ــ الكامل ــ(٨) :

(وفي شوال خرج في فرات البصرة رجل وزعم انه علي بن محمد بن احمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، وجمع الزنج الذين كانوا يسكنون السباخ .. الخ) .

ثم يقول هذا المؤرخ :

(وكان اسمه فيما ذكر علي بن محمد بن عبد الرحيم ونسبه في عبد القيس ، وامه ابنة علي بن رحيب بن محمد بن حكيم من بني أسد بن خزيمة من قرى الري . وكان يقول : جدي الحسين ــ فلما قتل زيد هرب فلحق بالري فجاء الى قرية ــ ورزنين ــ واقام بها وان ابا ابيه عبد الرحيم رجل من عبد القيس كان مولده بالطالقان وقدم العراق واشترى جارية سندية وأولدها محمدا اباه . . .) .

ويقول ــ ابن الاثير ــ في مكان آخر(٩) :

(ثم انه شخص من سامرا سنة تسع واربعين ومائتين الى البحرين فادعى بها انه علي بن محمد بن عبد الله بن محمد بن الفضل بن الحسن ابن عبيد الله بن العباس بن علي بن ابي طالب) ؟!.

وفي تاريخ الطبري(١٠) :

(قال محمد بن الحسن : وانتسب الخبيث الى يحيى بن زيد بن علي بعد اخرابه بالبصرة وذلك لمسير جماعة من العلوية الذين كانوا بالبصرة اليه ، وانه كان فيمن أتاه منهم علي بن احمد بن عيسى بن زيد وعبد الله ابن علي في جماعة من نسائهم وحرمهم . فلما جاؤوه ترك الانتساب الى أحمد بن عيسى ، وانتسب الى يحيى بن زيد) ؟!!.

قال محمد بن الحسن : (سمعت الخبيث وقد حضره جماعة من النوفليين فقال القاسم بن الحسن النوفلي : انه كانه انتهى الينا انك من

ولد احمد بن عيسى بن زيد ، فقال : لست من ولد عيسى . انا من ولد يحيى بن زيد . وهو في ذلك كاذب لان الاجماع في يحيى انه لم يعقب الا بنتا ماتت وهي ترضع ..) !!

يبدو من هذه الروايات جميعا ، وقد وردت في مصادر استعان بها الاستاذ ــ عبد الكريم ــ يبدو ان ــ علي بن محمد ــ قد بدل في نسبه غير مرة . وادخل عليه صيغا اخرى مختلفة ولقد اشار ــ ابن ابي الحديد ــ الى ذلك في شرحه على ــ نهج البلاغة ــ حيث قال :

(ان صاحبنا غير نسبه تبعا للظروف ، فادعى الانتماء الى عيسى بن زيد مرة ، والى يحيى بن زيد مرة اخرى ، والى العباس بن علي بن أبي طالب مرة ثالثة .) .

اضافة الى هذا ، يجب التذكير بان ادعاء النسب العلوي كان امرا سائدا في ذلك العصر ، لكسب الولاء ضد الخلافة ومواقع السلطة ، من خلال استغلال الحقوق التاريخية للشيعة العلويين واشهار تاريخ نضالي ماساوي في وجه العامة والسلطة جميعا ، يتيح اثارة مشاعر التعاطف والتأييد .

ثم ان رجلا يزعم انه يكلم من السماء ، وان النبوة عرضت عليه فرفضها ، وينسب الى نفسه اعمالا خارقة ــ كما في موضوع السهم الذي سقط بين يديه ورمى به مفلح ــ قائد الجيش العباسي ــ ان رجلا مثلا هذا لايستبعد ادعاؤه كذبا النسب الى الائمة العلويين .

بعد هذا يقول ــ الاستاذ عبد الكريم ــ وفي الصفحة ١٣٥ :

(انطلاقا من ذلك تقول للتحديد وللتاريخ ان ــ علي بن محمد ــ ينتسب الى تلك المواقع الفكرية المشرقة بالانتماء للعدل ورفض الظلم) .

ولكن المرء يعجب ويتساءل : من اي منطلق قال الكاتب هذا الكلام ؟ وعلى اي اساس ؟ اذ انه لايوجد قبل هذه الفقرة من كلامه ، مايدل على

انه قد اثبت مايشفع له الانطلاق منه ليقول ذلك . ان التحديد هنا غير مشفوع بمنطلقات علمية منهجية راسخة . والتاريخ هنا .. الضحية الكبرى التي ذبحت على مذبح ـ الاخضاع ـ الذي يشهره الكاتب بوضوح كبير .

وعندما ينفي الاستاذ ـ الناعم ـ صفات (الفاسق ، الخبيث ، اللعين، الخ ...) ذاهبا مذهب الدكتور ـ ناجي ـ و ـ هادي العلوي ـ ثم ـ محمد عمارة ـ ، وهي صفات أوردتها المصادر التاريخية نعتا لصاحب الزنج ، يقترن هذا النفي ، بوضع صفات جديدة مثل (بطل ثائر ، شهيد) دون ادنى تبرير لرفض تلك الصفات .. ووضع هذه . ان الشك لايكفي، خاصة وان مصادر الكاتب الاساسية والتي اعتمدها مرارا في مقالته ، هي بالذات تلك المصادر التي نعتت ـ علي بن محمد ـ بتلك النعوت ..!؟

ثم يتحدث الاستاذ ـ الناعم ـ حول ابرز مااشتهر به ـ علي بن محمد ـ للوصول الى رسم صورة واضحة لقائد تلك الثورة .. فيقول :

(تروي الكتب ان رجلا من انصار ـ علي بن محمد ـ قتل على يد رجل من احدى القرى ولم يعرف من هو قاتله ، فطلب منه رجاله ان يسمح لهم بانتهاب القرية ومعاقبة اهلها فكان جوابه : لاسبيل الى ذلك دون ان نعرف ماعند القوم ، وهل فعل القاتل مافعل عن رايهم ،ونسألهم ان يدفعوه الينا فان فعلوا ، والاساغ لنا قتالهم) (١١) .

يتخذ الكاتب هذه الحادثة ، كدلالة تحيل الى ـ المواقف الرائعةالتي تكتسب النفوس عند ـ علي بن محمد ـ ولكن التدقيق في هذه الرواية يبين ان هذا الرجل لم يرفض انتهاب القرية رفضا قاطعا ، ولكن مشروطا والشرط هنا واضح ، وهو بكل بساطة استسلام القرية له مقابل رفع السيف عن اعناق اهلها . ثمها هو راي الاستاذ ـ عبد الكريم ـ بمايرويه ـ الطبري ـ و ـ ابن الاثير ـ و ـ ابن ابي الحديد ـ وسواهم عما سبق

ـ يوم الشذا ـ وهو يوم مشهود من ايام البصرة لما حدث فيه من قتل واغراق ونهب على يد الزنج . وصاحبهم ينظر اليهم ؟.

يروي الطبري من طريق الفضل بن عدي ـ ان اهل البصرة قتلوا ـ محمد بن سلم ـ الذي جاء يحرضهم ويدعو لصاحب الزنج ، ولما عاد صاحباه واخبرا ـ علي بن محمد ـ بذلك (امرهما بطي ذلك عن الناس حتى يكون هو الذي يقول لهم ، فلما صلى العصر نعى ـ اي علي ـ محمد بن سلم لاصحابه ، وعرف خبره من لم يكن عرفه ، فقال لهم : انكم تقتلون به في غد عشرة الاف من اهل البصرة) (١٢) .

ربما بالغ الرواة في هذا العدد ، ولكن (يوم الشذا) الذي تلا حادثة مقتل ـ محمد بن سلم ـ تؤكد ان الزنج قد عزموا بايحاء من ـ علي ـ بن محمد ـ على الانتقام من اهل البصرة .

ثم ان السبي والقتل والاحراق والتدمير امور ثابتة قام بها الزنج بايعاز من صاحبهم وعلى مسمع منه ومشهد ، ولقد اثبت الاستاذ ـ الناعم ـ نفسه رواية تؤكد ذلك بوضوح بالرغم من انه اراد من هذه الرواية ان تكون حجة تدل على المعايير الانسانية للثورة ؟.

يقول الاستاذ :

(في حادثة ثانية بعد ان دخل عسكره قرية الجعفرية وسبيت قال ـ اي صاحب الزنج الا برئت الذمة ممن انتهب شيئا من هذه القرية ، او سبى منها احدا ؛ فمن فعل ذلك فقد حلت به العقوبة الموجعة) (١٣) .

لا ادري اذا كنت محتاجا للتعليق على هذه الرواية ، وتكفي هنا الاشارة الى جملة ـ بعد ان دخل عسكره قرية الجعفرية وسبيت ـ ..!!

واذا كان هذا قانونا كما يراه الاستاذ الناعم ، فلماذا لم يطبق على الذين سبوا وانتهبوا وقتلوا من اهالي ـ الابلة والبصرة ـ ؟ وبما ان ـ علي

بن محمد ـ قائد فذ لثورة تقدمية ، كيف تخرج الامور من يده فيقول بعد ان تسبى القرية ويدخلها الجند ـ الابرئت الذمة .... الخ ... ؟ـ.

يمكن مراجعة ماكتبه المؤرخون .. وما اوردته المصادر ، على اختلاف مذاهبها واتجاهاتها ، حول مافعله الزنج في البصرة والابلة والجعفرية ـ وان اكتفاء الزنج في ـ عبادان ـ بتحرير الرقيق واخذ السلاح ، له اسبابه . فانه (لما فعل اصحابه من الزنج باهل الابلة مافعلوا ضعفت قلوبهم ـ اي اهل عبادان ـ وخافوهم على انفسهم وحرمهم فاعطوا مابايديهم وسلموا اليه بلدهم) (١٤) .

ويقول الاستاذ ـ الناعم ـ : (في حادثة ثالثة ظفر رجاله بالف وتسعمائة سفينة للحجاج فلم يأسرهم) (١٥) .

لقد وعد كاتب المقال بأن يقرأ مابين السطور ولكنني اراه لم يفعل . فهذه الرواية وردت في الكامل لابن الاثير على هذا الشكل :

(وارسل طائفة اخرى من اصحابه فاتوا الى موضع فيه الف وتسعمائة سفينة ومعها من يحفظها ، فلما رأوا الزنج هربوا عنها ، فاخذ الزنج السفن واتوا بها الى صاحبهم فلما اتوه قعد على نشز من الارض وكان في السفن قوم حجاج ارادوا ان يسلكوا طريق البصرة ، فناظرهم فصدقوه على قوله وقالوا له : لو كان معنا فضل نفقة لاقمنا معك فاطلقهم) (١٦) :

ان الهدف واضح من عفو وتسامح صاحب الزنج ، فأصحاب السفن ـ حجاج ـ الى بيت الله الحرام ، ارادوا ان يسلكوا طريق البصرة ، فالغاية الدعائية لصاحب الزنج واضحة تماما لايمكن نكرانها .

وما مناظرته لهم الا لتاكيد الغاية . ثم ان تصديق الحجاج لصاحب الزنج ، ولااراه الا تقية ، يوحي باستسلامهم له .. وموافقتهم على ماذهب اليه وهو جالس على نشز من الارض .

والا فلماذا يطلق هؤلاء ، بينما يذكر ـ ابن الأثير ـ نفسه ؛ وبعد قليل مايلي :

(ثم وجه ـ اي صاحب الزنج ـ اصحابه فراوا مائتي سفينة فيها دقيق فأخذوه ، ومتاعا فنهبوه (١٧)) . كيف يشير الاستاذ ـ عبد الكريم ـ الى مايتعلق بسفن الحجاج ، ويتجاهل المائتي سفينة الاخيرة هذه ، وسفنا كثيرة نهبها الزنج وقتلوا من فيها ، والمصدر واحد ، وهو ابن الاثير ؟.

واغرب شيء في مقالة الاستاذ عن ثورة الزنج وصاحبهم ، هو اعتماده ابياتا من الشعر منسوبة الى ـ علي بن محمد ـ ، كدليل على ثورية صاحب الزنج . فيخضع الابيات لنقد غريب من نوعه ؛ ويحملها من المعاني والدلالات اكثر مما تحتمل . ولست اريد الوقوف عند طريقة نقده وتحليله لهذه الابيات ، ولكن اريد ان افهم لماذا لم يخضع الاستاذ الناعم ، ـ ميمية ابن الرومي ـ الشهيرة ، في البصرة ، ودخول الزنج اليها ، للنقد والتحليل . ..؟؟ واذا كان الاستاذ ـ عبد الكريم ـ قد اتخذ الشعر وثيقة تاريخية ، اقام عليها حكما ، وهذا جائز في بعض الاحيان ، فما الذي يراه في هذه الابيات من قصيدة ـ ابن الرومي ـ ؟؟

عرجا صاحبي بالبصرة الزهـــراء تعريج مدنف ذي سقام
فاسألاها ولاجواب لديها .. لسؤال ، ومن لهـا بكـلام

* * *

وخلت من حلولها وهي قفر لاترى العين بين تلك الركام
غير ايد وارجل بائنات .،. نبذت بينهـن افلاق هـام
ووجوه قد رملتها دمـاء بأبي تلكم الوجوه الدوامي
وطئت بالهوان والذل قسرا بعد طول التبجيل والاعظام

فتراها تسفي الرياح عليها جاريـات بهبوة ، وقتـام
خـاشعات كانهـا باكيـات باديات الثغور ، لالابتسام

* * *

ان نقد هذه الابيات نقدا ادبيا ، ومن خلال اي منهج نقدي ، يبين الى حد بعيد أن قائل هذه الابيات انما يستلهم الحقيقة ، والواقع المرئي، شذراته التصويرية ، ومحمولات الدلالات . وان روعة هذا التصوير ، من منظور فني ابداعي ، لايمكن الا ان يكون مستندا الى اسس واقعية ملموسة وبشكل مباشر . والاستاذ ـ الناعم ـ يعلم قبل غيره ، ان هذا العالم الذي يخلقه الشاعر هنا ، لم يبتعد فيه عما جاءت به الروايات التاريخية ، وهو ليس محاكاة لصور خيالية ، او عالم لاوجود له . ونحن جميعا نعلم موقف ـ ابن الرومي ـ من مواقع السلطة ، وكنه الرؤية الابداعية لديه .

واريد ان اعتمد الرواية الشعرية ايضا للدلالة على ان صاحب الزنج لم يكن يرفض الثراء الخاص كما زعم الكاتب ، يقول ـ البحتري ـ:

ولم ار كالمامون اثرى ذخيرة وابقى دما والحادثات تجاذبه

كما يمكن مراجعة ـ ارجوزة ابن المعتز ـ ، وقراءة اشارات متعددة تدل على ثراء صاحب الزنج ، وانتهابه الاموال .

حقا ، تشير بعض الروايات التي تتحدث عن المراحل الاولى من خروج ـ علي بن محمد ـ عن عرض قدم لصاحب الزنج بان يسلم العبيد الذين اخرجهم على الطاعة ، وياخذ عن كل راس خمسة دنانير ، فرفض ذلك . ولكن يجب التذكير هنا بان هذا العرض قدم لصاحب الزنج ، ودعوته في اولها ، بل قبل مغادرته ـ البحرين ـ ، كما يذكر ـ ابن الاثير ـ ، اي في مرحلة الاعداد ، وجمع الانصار ، استعدادا لاتخاذهم

وسيلة لتحقيق غاياته الشخصية ، ومطامحه الذاتية . وعلى هذا فمن غير المعقول ان يقبل بهذا العرض والمساومة ، اذ ان وضع الامور امام العقل والمنطق ، وعلى ميزان المفاضلة في المكتسبات الخاصة يلغي امكانية القبول . ولقد استطاع صاحب الزنج فيما بعد ان يجني من وراء هؤلاء الذين رفض ردهم ، اضعافا مضاعفة مما عرض عليه سادة العبيد .

ان الاستاذ ـ عبد الكريم الناعم ـ وعد في بداية مقالته ؛ ان يستنتج من الروايات حتى مابدا منها انه موجه ضد ثورة الزنج ، مايمكن ان يشكل بقعة ضوء تجلو بعض ماالصق بتلك الثورة من تشنيع وتجديف واحقاد. ولكن الكاتب في الحقيقة لم يفعل شيئا من هذا القبيل بل على العكس من ذلك اعرض اعراضا عن كل الروايات التي لم تكن تنسجم مع ماحاول اثباته . حتى في الرواية الواحدة ، فانه كان احيانا يقتطع منها مايناسب وجهة نظره المسبقة ويتجاهل القسم الاخر من الرواية ، في الوقت الذي ينفي فيه هذا القسم ما يريد الاستاذ اثباته .

ذكر الطبري في تاريخه ، اثناء الحديث عن حصار ـ الموفق ـ للمختارة ونفاد الطعام والمؤونة عند الزنج . .

(فاكلوا الشعير ،ثم اكلوا اصناف الحبوب ، ثم لم يزل الامر بهم الى ان كانوا يتبعون الناس ، فاذا خلا احدهم بامراة او صبي او رجل ذبحه واكله ، ثم صار قوي الزنج يعدو على ضعيفهم فكان اذا خلا به ذبحه واكل لحمه ، ثم اكلوا لحوم اولادهم ، ثم كانوا ينبشون قبور الموتى فيبيعون اكفانهم ويأكلون لحمهم وكان الخبيث لايعاقب احدامن فعل شيئا من ذلك الا بالحبس فاذا تطاول حبسه اطلقه) .(١٨) .

يقف الاستاذ ـ عبد الكريم ـ عند هذه الرواية ، ويقوم بعملية ـ اخضاعها ـ لتوجهه العقائدي فيقول :

ـ حين بلغ الحصار المضاد للثورة حدا لا يستطيع بشري ان يتحمله حين افتقدت اللقمة والامن والحياة ، حدث بعض ما يحدث في مثل هذه

الحالة ، نبشوا قبور الموتى وباعوا اكفانهم اكلوا لحوم البشر الميتين و . . . (كان الخبيث لايعاقب احدا ممن فعل شيئا من ذلك الا بالحبس فاذا تطاول حبسه اطلقه) .

مبدأ : الضرورات تبيح المحظورات لايفطن اليه احد .. ان تجوع حتى تضطر لاكل لحم الميتة ، ان ترى تغلب البغي على الحق .. الخ.(١٩)

لاادري كيف سمح الاستاذ ــ عبد الكريم ــ لنفسه باقتطاع الجزء الاخير من الرواية واثباته ، وصياغة الجزء المتعلق باكل لحم الميتة ، واسقاط الجزء الاكبر من الرواية ، للوصول الى مبدأ الضرورات تبيح المحظورات ــ لقد حاول الاستاذ ايهام القارىء بأن الضرورة القصوى اباحت للزنج نبش القبور وبيع الاكفان واكل لحم الميتة ، ومن ثم فان صاحبهم كان محقا في انه لم يعاقب احدا ممن فعل شيئا من ذلك الا بالحبس المؤقت ، وذلك ما استنكره المؤرخون . ولكن الرواية واضحة تماما .. فالزنج لم ينبشوا فقط قبور الموتى ، والمؤرخون لم يقولوا ــ وكان الخبيث لا يعاقب احدا ممن فعل شيئا من ذلك .. الخ .. فقط لان الزنج كانوا ينبشون قبور الموتى ، وانما لاعمال اخرى ايضا قاموا بها ، والرواية واضحة تماما . ولاادري لماذا لم يثبت الاستاذ الرواية بنصها ثم يحاول أن يستنتج منها مايشكل بقعة ضوء تجلو حقيقة الثورة ؟ ان الاستاذ ــ الناعم ــ لايرى الطبرى كاذبا في ماقاله . والا لما اعتمد عليه في جزء من الرواية ، او ان الاستاذ يصدق جزءا .. ويرفض اخر ؟

اننا نستطيع من خلال هذا جميعا ان نتلمس مقدار التشويه الذي تلحقه بتاريخنا النظرة المسبقة ــ والاحكام الخارجة على السياق التاريخي والحدث التاريخي عندما توضع منهاجا في كتابة التاريخ او التصدي بالكتابة لبعض احداثه ومشكلاته . ونحن امام سيل من المصادر التي تؤكد وحشية الاعمال التي قام بها الزنج في البصرة والابلة والجعفرية وفي اماكن اخرى ، كيف يمكن ان نزعم بانها ــ ثورة ــ عربية بله ــ ثورة ــ تتمتع بحس طبقي

انساني ؟ ان تاريخنا العربي لم يعدم الثورات الحقيقية التي تتمتع بالحس العروبي والطبقي والانساني ، فلماذا نلح في ان نزعم لثورة الزنج مالم تعبر عنه او تتبناه او حتى تفكر به .

يقول ابن الاثير في سياق الكلام على هجوم الزنج على البصرة :

(فمن كان من اهل اليسار اخذوا ماله وقتلوه ، ومن كان فقيرا قتلوه لوقته ، وبقوا كذلك عدة ايام) (٢٠) اين الحس الطبقي .. واين الحس الانساني من هذا ؟.

ان مسألة هامة يجب التذكير بها هنا ، وهي ان ـ علي بن محمد ـ لم يكن واحدا من اهدافه تحرير الزنج ، في بداية دعوته ، ولنذكر دائما انه توجه من بغداد الى هجر ثم الى الاحساء ثم الى البادية ، وعاد الى البصرة ثم غادرها الى بغداد ، ثم عاد الى البصرة واتصل بالزنج .

ان لهذا مدلوله الهام كما يبدو لي ، اذ ان الزنج ـ ووضعهم السيء، الذي اتخذ مدخلا لوسم ـ ثورة الزنج ـ بانها ثورة اجتماعية طبقية ضد الظلم ، هذا الشيء لم يكن في ذهن ـ علي بن محمد ـ في بادىء الامر . والا لما دعا لنفسه في البحرين .. ثم في البادية وبغداد .. ثم داخل البصرة، قبل ان يلتقي بالزنج ويدعو لنفسه في مابينهم .

وأكاد ارى ان ـ علي بن محمد ـ اهتدى الى فكرة ـ تحريض الزنج ـ واستغلال اوضاعهم السيئة ، مصادفة ، ولو انه نجح في هجر ـ او ـ الاحساء ـ او بغداد ـ او ـ البصرة ـ لما كان للزنج كل هذا الدور الذي قاموا به في العصر العباسي .

ان الاستاذ ـ الناعم ـ يحاول التذكير بتسلط الاتراك على مقادير الحكم في ذلك العصر ليشير الى ان ثورة الزنج لم تكن ضد حكومة عربية ، وانما ضد حكومة ـ تركية ـ فضلا عن انها ظالمة .

ليخلص الى ان ثورة الزنج ـ ثورة عربية .

لاريب في ان ذلك العصر شهد تصاعد نفوذ القادة الاتراك . . وتحكمهم ، بشكل أو باخر بالخليفة . . وشؤون الدولة ولكن هذا لايعني ان الخلافة كانت انذاك خلافة تركية . . ولايعني ان الاتراك هم الذين وجهت ضدهم الثورة . ثم كيف يمكن وسم ـ الزنج ـ وهم اداة الثورة الاساسية بـ ـ العرب ـ و ـ اعمالهم البشعة ـ بأنها ـ ثورة عربية ـ ، وكيف يمكن القول بأن الدولة العباسية في القرن الثالث الهجري لم تكن دولة عربية ؟ ولو أن الزنج اتيح لهم اسقاط بغداد ، هل كان ـ علي بن محمد ـ سيقيم دولة عربية اسلامية حقا ؟ ام ـ كان الامر ينتقل من ايدي الاتراك الى ايدي الزنوج ؟ ـ كما قال ـ محمد الخضري ؟ (٢١)

ولا اظن ان الاستاذ الناعم ـ ينكر عروبة اولئك الذين وضع الزنج السيوف في رقابهم من سكان البصرة والابلة والجعفرية وواسط .

ان اعادة النظر في كل ماوصلنا عن طريق المصادر التاريخية ،والادبية امر وارد بل مازال قائما ينتظر ولكن اعادة النظر القائمة على النقد المنهجي العلمي شيء و ـ اخضاع هذه المصادر شيء اخر . ثمة سؤال يلح علي هنا . . كيف يوفق الباحث بين هدف ـ الاخضاع وبين الحقيقة التاريخية ـ في حال تعارضهما ؟

انني اومن ايمانا تاما بان الوصول الى حقيقة الحادثة التاريخية . . وبأن كتابة تاريخنا كتابة علمية موثقة ، من خلال منهج تطبيقي مسلح بأدوات نقدية علمية ، ان كل هذا لايتعارض مطلقا مع تطلعات امتنا العربية نحو الوحدة والحرية والاشتراكية . ولايتعارض مع التوجه العقائدي الذي يخدم التطلعات هذه .

امتنا لايمكن ان تسيء الى حضارتها وقيمها وتطلعاتها المستقبلية حركة قامت بقيادة طامع بالسلطة ، استفاد من الظروف السائدة ، واثار الزنج

وسواهم من الحانقين والطامعين جميعا .. وسار بهم بين القرى والمدن يقتلون وينهبون ويدمرون .الى ان اوقف ومن معه عند حدهم . وحوصروا ثم قتلوا .

ومن قال ان الاعتراف بهذا .. ودراسته ، واستكناه اسبابه ودوافعه لايمكن ان يخدم تطلعات امتنا نحو مستقبل افضل .. ؟

ان نظرة الاستاذ ـ عبد الكريم الناعم ـ الى ثورة الزنج ، نظرة عاطفية نابعة من حرصه على اخضاع ـ المصادر التاريخية لتوجهه العقائدي .. ولكني على يقين بأن ـ توجه الاستاذ عبد الكريم العقائدي ـ يتناسب تماما مع الحقيقة التاريخية ويرفض الاخضاع رفضا قاطعا . وليس ثمة توجه عقائدي يضع مصلحة الامة والجماهير في حسابه .. ويشهر ـ الاخضاع ـ أمام التاريخ .. والحضارة .

ليطمئن الاستاذ الشاعر .. وليدع الاخضاع جانبا .. وليطلب الحقيقة .. الحقيقة فقط ... بوسائلها التي لايجهلها احد .. ، فهذا مايتطلبه التوجه العقائدي الثوري والتقدمي .

الهوامش

(١) مجلة المعرفة السورية ـ العدد (٢٥٠) ، كانون الاول ١٩٨٢ .

(٢) المقال ـ ص ١٢٠ ـ .

(٣) من اجل مقالات الدكتور ـ عبد الجبار ناجي ـ راجع :

ـ مجلة المورد : العدد الثاني ١٩٧٥ ـ العددان الثالث والرابع ١٩٧٢ ـ العدد الثاني ١٩٧٨ ـ ، ايضا « مجلة المؤرخ العربي » العدد السابع ١٩٧٨ .

ومن أجل مقالة الاستاذ ـ هادي العلوي ـ راجع : (صحيفة طريق الشعب ـ ١٩٧٥/٨/٣١) وقد رد على الاستاذين ـ ناجي والعلوي ـ ، كل من الدكتور ـ فاروق عمر ـ والدكتور ـ نوري القيسي ـ راجع :

- مجلة « آفاق عربية » العددان (١١ - ١٩٧٦ ، ٨ - ١٩٧٩) .
- مجلة « قضايا عربية » العدد الثالث ١٩٧٨ .

(٤) المقال - ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٥) مجلة المعرفة العدد ٢٤٥ ص ٢٢٠ ، في سياق نقد الاستاذ الشامي على كتاب الدكتورة - امينة بيطار - (موقف امراء العرب بالشام والعراق من الفاطميين حتى اواخر القرن الخامس الهجري) .

(٦) المقال - ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٧) المقال - ص ١٣٦ .

(٨) الكامل في التاريخ - ابن الاثير - الجزء الخامس - ص ٣٤٦ طبع مصر ١٣٥٧ هـ .

(٩) نفس المصدر ، ص ٣٤٦ .

(١٠) الطبري - الجزء التاسع - طبع دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

(١١) المقال - ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(١٢) الطبري الجزء التاسع ص ٤٣٦ .

(١٣) المقال - ص ١٣٨ .

(١٤) الطبري الجزء التاسع ص ٤٧١ .

(١٥) المقال - ص ١٣٩ .

(١٦) ابن الاثير - الكامل - الجزء الخامس ص ٣٤٨ .

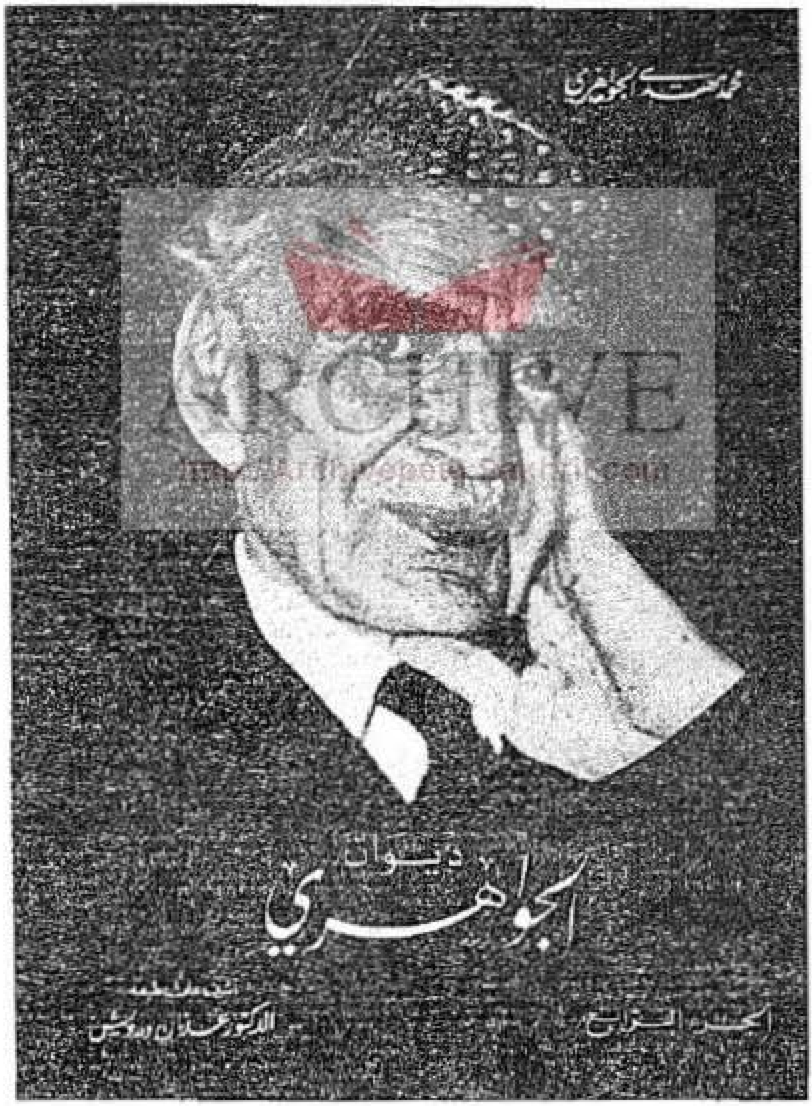
(١٧) نفس المصدر - ص ٣٤٩ .

(١٨) الطبري - الجزء التاسع ص ٦٣١ .

(١٩) المقال - ص ١٤٣ .

(٢٠) الكامل - الجزء الخامس - ص ٣٦٢ .

(٢١) محاضرات في تاريخ الامم الاسلامية (الدولة العباسية) - القاهرة ١٩٥٣ .


محمد مهدي الجواهري
ديوان
الجواهري
الجزء الرابع
الدكتور عدنان درويش


الكسندر كوبرين
ترجمة
يوسف حلاق
روايات عالمية
(٢)

صدر حديثاً عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي

